DELMA PACHECO SICSÚ
(organizadora)

A TEMÁTICA INDÍGENA EM FOCO

DELMA PACHECO SICSÚ
(organizadora)

A TEMÁTICA INDÍGENA EM FOCO

Editora chefe
Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira
Editora executiva
Natalia Oliveira
Assistente editorial
Flávia Roberta Barão
Bibliotecária
Janaina Ramos
Projeto gráfico
Camila Alves de Cremo
Ellen Andressa Kubisty
Luiza Alves Batista
Nataly Evilin Gayde
Thamires Camili Gayde
Imagens da capa
iStock
Edição de arte
Luiza Alves Batista

LINGUÍSTICAS, LETRAS E ARTES

A temática indígena em foco

Diagramação: Ellen Andressa Kubisty
Correção: Yaiddy Paola Martinez
Indexação: Amanda Kelly da Costa Veiga
Revisão: Os autores
Organizadora: Delma Pacheco Sicsú

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

T278 A temática indígena em foco / Organizadora Delma Pacheco Sicsú. – Ponta Grossa - PR: Atena, 2024.

Autores
Alex Viana Pereira
Delma Pacheco Sicsú
Joelma Monteiro de Carvalho
José Benedito dos Santos
Jomara Souza dos Santos
Lucino Torres de Carvalho
Luís Alberto Mendes de Carvalho
Solange Pereira do Nascimento
Suane Souza e Souza

Formato: PDF
Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader
Modo de acesso: World Wide Web
Inclui bibliografia
ISBN 978-65-258-2283-9
DOI: https://doi.org/10.22533/at.ed.839242503

1. Povos indígenas. I. Sicsú, Delma Pacheco (Organizadora). II. Título.

CDD 305.897

Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

Atena Editora
Ponta Grossa – Paraná – Brasil
Telefone: +55 (42) 3323-5493
www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br

DECLARAÇÃO DOS AUTORES

Os autores desta obra: 1. Atestam não possuir qualquer interesse comercial que constitua um conflito de interesses em relação ao artigo científico publicado; 2. Declaram que participaram ativamente da construção dos respectivos manuscritos, preferencialmente na: a) Concepção do estudo, e/ou aquisição de dados, e/ou análise e interpretação de dados; b) Elaboração do artigo ou revisão com vistas a tornar o material intelectualmente relevante; c) Aprovação final do manuscrito para submissão.; 3. Certificam que os artigos científicos publicados estão completamente isentos de dados e/ou resultados fraudulentos; 4. Confirmam a citação e a referência correta de todos os dados e de interpretações de dados de outras pesquisas; 5. Reconhecem terem informado todas as fontes de financiamento recebidas para a consecução da pesquisa; 6. Autorizam a edição da obra, que incluem os registros de ficha catalográfica, ISBN, DOI e demais indexadores, projeto visual e criação de capa, diagramação de miolo, assim como lançamento e divulgação da mesma conforme critérios da Atena Editora.

DECLARAÇÃO DA EDITORA

AGRADECIMENTOS

A todos os autores deste livro pela rica contribuição

Aos escritores indígenas cujas obras foram analisadas neste livro

Ao querido amigo, Dr. Franklin Roosevelt Martins de Castro, autor do prefácio deste livro

"A Temática Indígena em Foco", organizado pela professora e pesquisadora, Dra. Delma Sicsú, reúne textos relevantes sobre os povos originários do Brasil. A obra é composta por seis artigos cujo objetivo principal é dar voz aos escritores e escritoras indígenas, como Yaguarê Yamã, Márcia Kambeba e Lia Minapoty, além de evidenciar estudos etnográficos sobre o povo Sámi da Noruega e a revitalização da língua Sateré-Mawé no Baixo Amazonas.

Alex Pereira nos traz um estudo sobre o livro *Puratig – o remo sagrado,* marco inicial da literatura infanto juvenil indígena, publicado em 2001. Nesta obra encontramos as mitologias sagradas do povo Sateré-Mawé adaptadas para o público infantojuvenil e uma tentativa de preservação das vozes ancestrais da floresta amazônica por meio dos anciãos da comunidade.

Nesta mesma perspectiva da memória e da ancestralidade, as pesquisadoras Delma Sicsú e Suane Souza refletem sobre a função social e política da escrita de Yaguarê Yamã. As vozes dos escritores indígenas além de ser o ecoar das sabedorias da floresta, é também um lugar de denúncia e resistência diante dos desafios ambientais e etnocêntricos que sufocam os povos originários.

A literatura indígena de autoria feminina é tematizada por Benedito Santos em sua análise crítica da obra *Ay Kakyritama: Eu Moro na Cidade* (2018 [2013]), de Márcia Wayna Kambeba, seu objetivo é desvelar o sujeito poético marcado pela resistência cultural e a (re)construção identitária da etnia Omágua/ Kambeba invisibilizada pelo pensamento ocidental patriarcal e capitalista.

Thayla Alves e Delma Sicsú completam esta discussão ao nos apresentar a escrita indígena de autoria feminina de Lia Minapoty. Além de escritora, Minapoty é uma jovem liderança do povo Maraguá, e por meio de sua narrativa mitológica evidencia a conexão profunda entre o homem e a natureza. Esta sabedoria é ensinada pelos anciãos e anciãs da sua etnia, ensinada na oralidade e na compreensão das narrativas que constituem a identidade do povo Maraguá.

As análises literárias sobre a literatura indígena constroem um laço social e político com as pesquisas etnográficas de Joelma Carvalho, Lucino Tricárico e Solange Nascimento, sobre o Povo Sámi, localizados no extremo norte da Noruega, os quais ressignificam seu território por meio do turismo ecológico e sustentável. E por fim, Jomara Santos e Luis de Carvalho compartilham sua experiência de revitalização da língua Sateré-Mawé por meio de oficinas educativas no espaço escolar.

Agradeço à querida amiga, Dra. Delma Sicsú, por me presentear com a leitura preliminar deste livro, por ela organizado; pois já se passou o tempo em que as vozes dos povos da floresta foram caladas pelo preconceito e o etnocentrismo. Hoje Ailton Krenak é um imortal da Academia Brasileira de Letras, e outros e outras, ainda conquistarão este espaço simbólico de poder.

A leitura e o estudo de “A Temática Indígena em Foco” é um ato acadêmico, um ato de pesquisa, mas sobretudo, um ato político de reconciliação e reparação com os nossos ancestrais da nossa terra mãe, Brasil.

Franklin Roosevelt Martins de Castro
Parintins, 29 de janeiro de 2024
Viva os povos do Brasil !

SUMÁRIO

A FUNÇÃO POLÍTICA SOCIAL NA LITERATURA INDÍGENA DE YAGUARÊ YAMÃ

Data de aceite: 01/02/2024

Suane Souza e Souza
Licenciada em Letras pela Universidade do Estado do Amazonas - CESP/UEA

Delma Pacheco Sicsú
Graduada em Letras e Comunicação Social/Jornalismo pela Universidade Federal do Amazonas
Especialista em Literatura Brasileira Moderna e Pós-Moderna pela Universidade Federal do Amazonas; Especialista em Educação, Desenvolvimento e Políticas Educativas pela Faculdade Aldemar Rosado. Mestre em Letras e Artes pela Universidade do Estado do Amazonas; Doutoranda em Literatura pela Universidade de Brasília

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Por muito tempo o indígena presenciou sua história ser contada sob os moldes do colonizador, um projeto idealizado para silenciar toda uma cultura tradicional. Os povos indígenas sentem isso na pele, no espaço e no tempo. Ao longo de toda sua existência, os povos da floresta, se depararam com as muitas versões estereotipadas, como por exemplo: “o bom selvagem”, “sem caráter, “sem fé”, rótulos esses enraizados na sociedade dominante, que trata as sociedades indígenas como atrasadas, sem cultura e sem instrução. Mas, a literatura de autoria indígena nos ajuda a compreender que os povos da floresta, são significativamente importantes para a nossa formação enquanto sociedade. Com a Lei N° 11.645/2008 que obriga o estudo da temática da História Indígena e Afro-brasileiro, nos espaços de ensinos, mudanças surgem tímidas no cenário literário, uma vez que, é sabido que a obrigatoriedade da lei não é uma realidade, pois muitos a desconhecem, e os que conhecem, não a fazem valer em suas práticas pedagógicas. Na perspectiva de entender como iniciou a literatura indígena no Brasil, é necessário segundo Pereira (2022), *“voltarmos um pouco na história e percebermos em que momento os indígenas começaram a se apropriar de ferramentas formais como a escrita alfabética”* (p, 83). Ao que se refere sobre o contexto histórico, evidenciar o processo

de adaptação para se chegar a uma literatura de autoria indígena, é entender que as sociedades indígenas, ao apropriarem-se da modalidade escrita, estão legitimando em palavras toda uma ancestralidade que resistiu por muito tempo na oralidade. A literatura indígena amazonense, especialmente a da etnia Maraguá, compõe atualmente o grupo de escritores indígenas que mais produz no meio literário no Estado do Amazonas, sendo eles: Elias Yaguakãg, Lia Minapoty, Roní Wasiry Guará, Uziel Guaynê e Yaguarê Yamã, que foi um dos pioneiros. O intuito desses escritores segundo Pereira (2022), é: [...] manter viva a memória, de passar para as futuras gerações os saberes ancestrais e, consequentemente, garantir a manutenção e sobrevivência das histórias tradicionais de seu povo [...] (p.92). As conquistas que este grupo já alcançou, se evidencia quando suas obras chegam a programas educacionais como o Programa Nacional Biblioteca da Escola (PNBE).

A RESSIGNIFICAÇÃO DA HISTÓRIA DOS POVOS ORIGINÁRIOS POR MEIO DA LITERATURA INDÍGENA

Os povos da floresta têm buscado seu lugar de fala e resistência através de sua literatura, assim o imaginário que compreende o universo dos mitos, lendas se refere a tradição cultural dos povos originários. Apesar de ser considerada uma literatura nova, a literatura indígena existe há muito tempo pela oralidade, e é através dessa oralidade que a literatura ora citada retrata o modo de ver e pensar o mundo dos povos nativos. A Literatura indígena constrói e desconstrói nossas percepções a respeito de algo, instigando-nos a ter um olhar clinico sobre conceitos que falam muito do que somos e como essa ressignificação tem a ver com nossa identidade. Dentre os vazios olhares do colonizador, criou-se ideologias sobre o indígena que refletem até os dias de hoje de forma deturpada, equivocada, a partir de um projeto pensado para negar uma identidade e sua legitimação. Neste sentido a arte de escrever é um ato de resistência para indígena que por meio de sua produção literária nos apresenta sua cultura, dando visibilidade aos povos originários. A literatura indígena é porta de entrada para ressignificar a história dos povos originários, à medida que construímos ou ressuscitamos em nós um vínculo de identificação, que nos foi forjado ao longo da construção da estrutura da nossa identidade, assim a construção da identidade indígena se faz em duas vertentes: a primeira se fez do olhar do não-indígena sobre o indígena que se prolonga ao longo dos séculos e a segunda se que faz do olhar do indígena voltado para si mesmo, desconstruindo essa visão preconceituosa do indígena sem desmerecer o que já foi escrito ao seu respeito e hoje ganha espaço nos livros impressos. Segundo Janice Thiel (2006):

> A percepção de uma subjetividade construída por muitas, de uma identidade que deixa de ser fixa e única para ser vista como móvel e múltipla, faz-se essencial para a discussão de questões relativas à construção da identidade e da alteridade em um mundo caracterizado pela diáspora, ou seja, por um processo de desenraizamento e sensação de não pertencimento constante. (p.23)

Dentro desse contexto de visibilidade e multiplicidade que a autora ora citada coloca, temos a literatura indígena amazonense que se caracteriza exatamente por questões de identidade, de alteridade, de silenciamento, de cultura, e principalmente por pertencimento a suas origens o que não difere das outras, mas que possui um papel fundamental para re/conhecer a identidade étnica e cultural de um povo, pelas percepções do próprio indígena. Esse lugar de pertencimento que frisa Janice é o lugar que muitos escritores indígenas como Yamã já conquistaram, nos apresentando sua trajetória e a história de seu povo, num espaço onde a literatura indígena é colocada como inferior por contextualizar-se de forma mítica, mas que traz conceitos importantes para nossa condição humana. A autora fala ainda do processo de desenraizar questões referentes a nossa identidade, o que nos faz ressignificar conceitos que não estão ligados a nossas origens, questão pertinente que escritores indígenas trazem em sua literatura. Dentre as muitas temáticas que englobam a literatura indígena amazonense, a relação entre o homem e natureza é frequentemente vista nas narrativas, um vínculo que garante a sobrevivência de ambos. Nesta perspectiva que envolve sobretudo a origem da sua existência e relação com a natureza destaca-se o papel da memória dos povos indígenas nas histórias que são contadas e centralizadas na ancestralidade dos povos da floresta. Segundo Graúna, dentro dos subsídios que o conjunto de obras oferecem para a compreensão, é necessário atentar-se aos termos:

> A propósito do conceito de "indianismo" e "indigenismo", convém observar que o uso desses termos no Brasil refere-se, por exemplo, à temática escrita por autores (as) não indígenas e ao indianismo literário, isto é, a literatura inspirada em temas da vida dos índios na América. Quanto ao termo indígena, este refere-se ao fazer intelectual e ao literário realizado pelos indígenas, conforme seus próprios meios e códigos, e que buscam informar sobre o universo e as pessoas indígenas, como diria Cornejo-Polar (2000) (GRAÚNA, 2019, p.108).

Na perspectiva de compreender os termos, é necessário saber e esclarecer que o termo índio, é um termo pejorativo atribuído pelo colonizador que se propagou ao longo do tempo, mas que vem se colocando timidamente em segundo plano por meio do intelecto e da literatura indígena que ganha espaço no ambiente acadêmico e escolar. Assim para Graça Graúna:

> [..]Enraizada nas origens, na literatura indígena contemporânea vem se preservando na auto-história de seus autores e autoras e na percepção de um público leitor diferenciado, isto é, uma minoria que semeia outras leituras possíveis no universo de poemas e prosas autóctones.
>
> [...]Apesar da intromissão dos valores dominantes, o jeito de ser e de viver dos povos indígenas vence o tempo: a tradição (oral, escrita, coletiva, individual, hibrida, plural) é uma prova dessa resistência. (GRAÚNA, 2013, P.15)

Na excelente colocação de Graúna, é possível entender e compreender como a literatura indígena resiste como a raiz do angelinseiro, da puraputaqueira, do piquiazeiro[1], árvores típicas do Amazonas que possuem raízes que protegem seu tronco o que também pode revelar seu tempo de resistência. Essa comparação de resistência que relaciona o indígena e a natureza, se consagra no acervo de memórias dos povos da floresta, e que esteve e está em nosso cotidiano, desde muito cedo quando começamos a ouvir histórias contadas por nossos avós, tios e outros, sobre contos, lendas, mitos, que passaremos adiante e assim sucessivamente, num ciclo que se renova pelas mãos de escritores como Yaguare Yamã, que nos revela a origem das muitas histórias que um dia se teve a curiosidade de saber como surgiu. Com os movimentos indígenas no Brasil, o protagonismo indígena ganhou força na luta pelo reconhecimento, garantia de direitos importantes durante o trabalho da Assembleia Nacional Constituinte de 1987. Este movimento reuniu a representatividade de lideranças, elaborou políticas públicas e projetos e ainda estabeleceu um diálogo com instâncias diferentes do Estado e da sociedade civil e outros. O movimento que começou a se formar na década de 1970, quando as primeiras assembleias indígenas se realizaram, idealizando e projetando-se pelo Conselho Indigenista Missionário-CIMI. Na década de 1990, com direitos constitucionais conquistados, os movimentos sociais no Brasil, perderam força, o que serviu para criar-se novas políticas públicas.

Bicalho (2010), em sua tese intitulado "Protagonismo Indígena no Brasil: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009), nos esclarece sobre o surgimento do movimento indígena: "Para pensar o surgimento do Movimento Indígena organizado, recorreu-se ao conceito de formação proposto por Antônio Cândido em Formação da Literatura Brasileira". Na perspectiva das lutas e resistências, apesar de acontecerem em momentos diferentes como menciona a autora acima citada, os indígenas sempre sofreram com a influência do colonizador ao longo de sua história. Neste sentido, um dos papeis de escritores indígenas como Yaguarê, é justamente manter vivo sua ancestralidade[2] por meio de sua língua materna, uma vez que, foi necessário aprender outra língua para transcender seu intelecto indígena. Segundo Eni Orlandi (2007, p.102), o silenciamento não trata da ocultação das palavras, "mas é tudo aquilo que é apagado, colocado de lado, excluído". Orlandi esclarece ainda que o silenciamento de um o sujeito ou sujeito-autor impede o posicionamento, formações discursivas do lugar a que pertence.

Em 2016 em seu artigo intitulado "Tensões Culturais na formação da identidade brasileira" Danglei de Castro, se propôs investigar os "traços conflitantes na formação da cultura brasileira". As investigações do autor citado, baseou suas buscas na formação

1 **Portalamazonia.com** - Angelinseiro ou *Dinizia excelsa*: o angelim vermelho é identificada como a árvore mais alta da Amazônia; Puraputaqueira: árvore comum em igapós e igarapés;**brasildefato.com.br -** Piquiazeiro: árvore que dá o piquiá-amazônico, é conhecido pela sua beleza, com uma copa grande e frondosa.

2 **Patríciamagno.com.br –** Magno, Patricia. Povos Indígenas, Ancestralidade, Território e Vida, 2021. "Os povos indígenas tem direito a que se reconheçam e respeitem todas as suas formas de vida, cosmovisões, espiritualidade, usos e costumes, normas e tradições, formas de organização social, econômica e política, formas de transmissão do conhecimento, instituições, praticas, crenças, valores, indumentária e línguas, reconhecendo sua inter-relação".

da identidade nacional, e diz muito a respeito do momento em que vivemos, pois com a crescente de escritores indígenas, se tece reflexões necessárias sobre como o indígena foi representado e de como realmente é. Segundo a visão do colonizador, o indígena possuía traços medievais, além se ser o herói e bom-selvagem, como descrito em a obra de José de Alencar como *O Guarani.* Essa visão colaborou para silenciar as vozes dos povos da floresta desde a chegada do colonizador que se recusou a aceitar o universo indígena, suas tradições culturais, crenças e identidade. Pereira também traz um trecho da Carta de Pero Vaz de Caminha a El rei D. Manuel, onde Caminha (2000, p.21), dá detalhes do achado no Brasil:

> [...]a feições deles é serem pardos, um tanto avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feito. Andam nus, sem cobertura alguma. Nem fazem mais caso de cobrir ou deixar de encobrir suas vergonhas do que mostrar a cara. Acerca disso são de grande inocência.

As características chamam a atenção de Caminha, como por exemplo: a nudez, a inocência, a saúde. Estes traços descritos por Caminha nos trazem reflexões importantes de uma identidade nacional que é toda nossa, mas que muitos se negam a aceitar que nossa identidade nacional teve seu início com os povos originários. A Carta de Caminha é considerada o primeiro documento da história da Literatura Brasileira, e se torna relevante em dois aspectos: a histórica que trata a carta como documento imprescindível da história do Brasil e a literária que tem a carta como o começo do momento da história, da etnografia brasileira e a geografia. Assim a carta é o documento mais rico e fiel ao descobrimento. Neste sentido assim como a Carta de Caminha é um documento de fundamental importância para a história e para a literatura, a literatura indígena é também o registro da memória dos povos da floresta.

A LITERATURA INDÍGENA COMO REGISTRO DA MEMÓRIA, DA TRADIÇÃO, LUTAS E RESISTÊNCIA DOS POVOS ORIGINÁRIOS

Sem a literatura oral não haveria literatura escrita, não haveria memória. Uma das formas de resistência do indígena, foi manter sua ancestralidade por meio da oralidade, transcendendo suas origens. A escrita, sobretudo, garante que as memórias se propaguem de maneira mais concreta, atingindo outros espaços como é caso da literatura indígena, que por meio do livro impresso e até mesmo por arquivos em mídias, vem se consagrando, ganhando espaço no meio literário e plataformas digitais. Neste sentido, se consagrar num meio tão concorrido quanto o meio literário, que considera a literatura indígena como uma literatura menor é realmente um ato de resistência, uma luta de representatividade que dá voz à memória dos povos indígenas. Neste sentido, quando falamos de questões indígenas é de extrema importância citar *A Queda do Céu* de Davi Kopenawa, que pelas mãos de Bruce Albert, nos trouxe momentos históricos dos Yanomami e do Brasil como explica neste trecho:

> Este é um livro sobre o Brasil, sobre um Brasil – decerto, ele é ostensivamente sobre a trajetória existencial de Davi Kopenawa, em que o pensador e ativista político yanomami, falando a um antropólogo francês, discorre sobre a cultura ancestral e a história recente de um povo (situação tanto em terras venezuelanas quanto em brasileiras), explica a origem mítica e a dinâmica invisível do mundo, além de descrever as características monstruosas da civilização ocidental como um todo e de prever um futuro funesto para o planeta - , mas, de um modo muito especial , é um livro sobre nós, dirigido a nós, os brasileiros que não se consideram índios. (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 12)

A obra *A Queda do Céu*, se compõe por temáticas que vão desde denúncias de violência em sua forma mais cruel à conceitos espirituais. Em sua trajetória Davi, faz questionamentos existenciais que o levaram para outros lugares partindo do princípio que os yanomami, precisavam ser ouvidos, precisavam ganhar visibilidade, para expor sua realidade.

Daniel Munduruku em 2009, em seu texto *Educação Indígena do Corpo, da Mente e do Espirito*, enfatiza como a educação indígena é concreta e mágica, uma percepção que surge ao refletir sobre sua infância no íntimo da cultura Munduruku. Na perspectiva da infância, que é uma característica de escritores indígenas, mencionar essa fase que é o ponto de partida para suas memorias e trajetórias, Yamã (2007, p. 12) pontua que: "Na floresta é assim, os pais sempre confiam na sabedoria dos filhos, não é por acaso que a criança indígena é livre e tem liberdade para aprender brincando". E Daniel acrescenta:

> Aprendemos na aldeia, desde muito pequenos, que nosso corpo é sagrado. Por isso temos obrigação de cuidar dele com carinho para que ele cuide de nossas necessidades básicas. [...]É portanto, necessário valorizar o próprio corpo e dá a ele os instrumentos para que possa cuidar da gente. Assim, é de extrema importância conviver com meu grupo de idade por ser ele que vai me "guiar", dar um norte para as descobertas que meu corpo infantil precisa fazer. (MUNDURUKU, 2009, p. 24-25)

Acerca da infância, é valido esclarecer que cada cultura e tradição possuem uma forma de lhe dá com o aprendizado da criança, sendo a que cultura indígena tradicional difere e muito da cultura ocidental moderna. Em sua obra *Banquete dos Deuses*, Daniel em um capitulo intitulado "Sobre Piolhos e outros afagos", assim define a educação indígena: "A sociedade indígena educa tendo uma concepção holística. Todos educam, todos são responsáveis pelas crianças, fato que impede que recaia sobre alguém – inclusive os pais – o cuidado delas". (MUNDURUKU, 2009, p.82). Em *Mundurukando I* (ano), Daniel faz uma reflexão sobre o dia do índio, que se data no mês de abril, do que ele chama de "o folclórico e legendário primeiro habitante do Brasil". Ele ainda tece críticas de como essa data é trabalhada nas escolas, e como ideias preconcebidas se inculcam nas crianças. Mas ele enfatiza as coisas boas que viu nas escolas que levam a sério o contar das histórias tradicionais. Neste sentido refletir sobres as colocações de Daniel é, entender sobretudo que o dia do índio, é enxergar o indígena como o colonizador nos impôs. Sendo assim,

a data comemorativa se reduz a um sinônimo de semelhança, pois a criança aprende no ambiente escolar que o indígena é o bom selvagem, que usa tanga e penas como roupa como Daniel reflete em mundurukando II.

Cristino Wapichana em entrevista para a Revista Cátedra Digital em 2018, responde que o maior obstáculo da literatura indígena para alcançar maior circulação, é “entrar nesse mercado literário e permanecer nele, já que a distribuição não é tão abrangente; os estados mais distantes dos grandes centros sofrem um pouco com a dificuldade de receber e conhecer essa literatura”. Neste trecho da entrevista Wapichana aponta para questão recorrente, já que há uma resistência em trabalhar com a literatura indígena não somente em ambientes escolares, mas também no espaço acadêmico. Wapichana falou da união dos povos, e como esse trabalho é feito por ele e Daniel Munduruku, e relatou quão difícil fazer um evento literário indígena no Brasil.

Marcia Wayna Kambeba 2020, produziu a obra *O lugar do saber*, onde conta um pouco de sua história e trajetória desde a infância e reúne poesias com temáticas voltadas aos saberes ancestrais como no poema intitulado “Pisando na História”. O poema fala sobre como pisamos em nossa própria história, “*No chão do meu passado*”, ou seja, renegamos nossas origens, à medida que permanecemos sobre ela, “*Cantam do fundo da terra*” ...” *Cantam sentido dor*”, que se trata das memórias dos povos originários. A autora termina o poema de forma memorável: “*Toquei num pedaço da memória*”, “*Da luta de quem caminha*”, “*No parque das Andorinhas*”, menção aos escritores de literatura indígena, que através de suas memorias, caminham para que os povos indígenas tenham voz e levantem voos mais distantes.

A LITERATURA INDÍGENA E SUA INFLUÊNCIA NA IDENTIDADE CULTURAL DO AMAZONENSE

A literatura indígena, sobretudo recupera/ressignifica, o que entendemos por identidade, ainda que vivamos no contexto amazônico. Muitos preconceitos são quebrados para ocultar o que de fato seria nossa identidade. Mas como a literatura indígena tem mais a revelar sobre nós mesmos do que essa identidade que pensamos ser nossa? Se trata de uma identificação por meio dessas literaturas, que influenciam diretamente na identidade cultural do amazonense! Nesta linha de pensamento a literatura indígena fala do contexto amazônico, histórias que cruzam pela oralidade e se concretizam na literatura de escritores indígenas. Uma característica importante do amazonense é saber uma lenda, um mito, uma história de visagem e entre outras coisas saber contar uma história, ainda que seja breve. Mas apesar de haver traços de identidade que nos ligam a cultura indígena, existe um preconceito internalizado em nós, e em contrapartida também existe o sentimento de não pertencimento. Stuart Hall, fala de como compartilhamos sentidos e os classifica em dois sistemas de representação:

> [...]O primeiro nos permite dar sentido ao mundo por meio da construção de um conjunto de correspondências, ou de uma cadeia de equivalências, entre as coisas – pessoas, objetos, acontecimentos, ideias abstratas etc. – e o nosso sistema de conceitos, os nossos mapas conceituais. O segundo depende da construção de um conjunto de correspondências entre esse nosso mapa conceitual e um conjunto de signos, dispostos ou organizados em diversas linguagens, que indicam ou representam aqueles conceitos". (HALL, 2016, p.38)

Quando sentimos não pertencer a algo ou alguma coisa, se trata justamente do que fala Stuart, que sustenta no trecho acima, o "sistema de representações", que corresponde a nossas ideologias, modos de ver e pensar o mundo, as memorias, assim como povos indígenas. Para os povos nativos da Amazônia, como por exemplo, a etnia Maraguá do escritor indígena Yaguare Yamã, onde duas de suas obras, se concentram nos mitos, lendas e aprendizados da infância, visam refletir sobre sua identidade, fazendo assim a memória e história de seu povo resistir e existir por meio da literatura. Sendo assim, *Kurumi Guaré no Coração da Amazônia* do escritor ora citado também foi objeto de investigação de Sicsú e Pereira em 2021, e levantaram questões sobre a literatura indígena amazonense em discussão com outros teóricos. As reflexões se iniciam por destacar que se trata de uma literatura indígena nova no mercado editorial, mas enaltecendo-a por existir a séculos por meio da oralidade, antecedendo o colonizador. Os autores fazem uma observação importante sobre a obra investigada:

> O livro Kurumi Guarê no Coração da Amazônia não é um simples relato de um jovem escritor. É a voz do povo Maraguá ecoando no objeto livro que fala como é viver nas comunidades indígenas até o desafio de sair de seu lugar de origem para morar no espaço urbano. Ir para cidade não é um capricho para os indígenas, mas uma necessidade de ir em busca do que poderá ajuda-los a continuar existindo, bem como ter acesso à Educação e a Saúde.
>
> Ter acesso à educação é essencial para os indígenas. Uma vez que, de posse do conhecimento adquirido nas escolas e nas universidades, eles poderão retorna a sua comunidade e contribuir com seu povo para combater as mazelas que os prejudicam. O livro em questão é a voz do autor /narrador/ personagem que apresenta ao leitor seu mundo encantado e o leva a uma viagem no tempo, possibilitando-o conhecer um pouco da cultura, do modo de viver e de pensar dos povos nativos". (SICSÚ & PEREIRA, 2021, p.82)

Dentre as questões mencionadas no trecho acima, a obra em questão para leitores do contexto amazônico, se consolida pelo reconhecimento por meio dessa literatura, uma identificação mesmo que sutil, das muitas vivencias que são contadas no livro. Sicsú e Pereira lembram que as muitas etnias se matem vivas: "No Amazonas, os filhos de kambebas, desana, sateré, maraguá e outras etnias continuam mantendo a tradição, a cultura e a identidade de seu povo". (p.87), cada uma em sua particularidade num ato de resistência. No sentido da resistência Thiel fala mais sobre a produção da literatura indígena, que documenta e discute a ação e interação dos povos da floresta:

> [...]As obras indígenas, voltadas para o público infanto-juvenil e para o público maduro, apresentam uma interação de multimodalidades: a leitura da palavra impressa interage com a leitura das ilustrações, com a percepção de desenhos geométricos, de elementos rítmicos e performáticos. Os grafismos indígenas constituem narrativas e devem ser valorizados por sua especificidade, podendo inclusive indicar a autoria do texto indígena, se coletiva/ancestral ou individual. (THIEL, 2013, p. 1178)

Neste trecho a autora aponta elementos importantes da construção da literatura indígena e o letramento multicultural e multimodal que não se restringe apenas a crianças e jovens das etnias indígenas. Em obras como as do escritor indígena amazonense Yaguarê Yamã, a escrita é elaborada em língua nativa e em língua portuguesa, são textos bilíngues. A respeito da literatura indígena que se compõe por muitas vozes que são marcadas pela presença étnica, é uma maneira de dar visibilidade a esses povos, que foram silenciados e lutam para desconstruir os equívocos de representação sobre suas tradições e saberes, em busca de um diálogo com a sociedade não indígena. Neste sentido, Dorrico 2018, fala da construção de uma crítica em relação a literatura indígena:

> A construção de uma crítica em torno dessa atuação de vozes emergentes leva-nos ao argumento central que norteia esse texto, o de que a produção material realizada pelos indígenas encontra na literatura a condição de possibilidade para expressar suas temáticas cultural, política e esteticamente centrais: a de caráter ancestral, que influencia a escrita das narrativas e das poesias de modo criativo; e a de caráter histórico, que denuncia metalinguisticamente a violência perpetrada contra os povos indígenas dentro desse corpo criativo. Outro fator a ser salientado está em que os escritores indígenas utilizam esta ferramenta para expressar suas matérias atuando em um duplo movimento, o da valorização da alteridade e do dialogo intercultural, como estratégia consciente para uma crítica da estrutura simbólica dominante, bem como de ativismo, de militância e de engajamento na esfera pública acerca da questão indígena. (DORRICO, 2018, p.229)

Esta crítica da qual aponta Dorrico, infelizmente ainda é uma forma de silenciamento das múltiplas atrocidades que viveram e vivem os indígenas, o fazer literário do indígena, não pode se pautar apenas em tradições e saberes, mas levar a realidade de suas vivências de glorias e dores porque é uma forma de resistência física, simbólica. Quando se fala em símbolos é necessário falar da arte de desenhar que diz respeito a beleza e uma comunicação imagético, que além de demonstrar sentimento, também é informativo. Hoje a escrita é uma ferramenta fundamental pela luta da manutenção da cultura indígena sem perder seu poder ancestral. Sendo assim, uma das influências da literatura indígena sobre a identidade cultural do amazonense é a arte de escrever como explica Kambeba:

> A arte de escrever tem contribuído para que nas aldeias os povos catalogassem narrativas contadas pelos mais velhos e que, depois de serem transformadas em livro, as crianças na sala de aula conseguissem se imaginar nesse universo pela escuta e leituras dessas narrativas. Ela nos dá possibilidades para que, fora da aldeia, alunos e pessoas possam se aprofundar em determinado assunto ou mesmo saber como cada povo vive, resiste e defende seu território. (KAMBEBA, 2018, p.40)

Para exemplo de que enfatiza Kambeba, o escritor indígena amazonense Yaguarê Yamã, além de escrever também ilustra seus livros, uma obra de arte completa. As pesquisas voltadas para a compreensão e atualização das identidades dos povos indígenas do Brasil trazem reflexões necessárias e importantes, principalmente quando se trata de identidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A literatura indígena considerada por muitos como nova, apenas se reinventa e se consagra por possuir um arsenal de memorias de milênios, influenciando diretamente em conceitos pré-estabelecidos, que permeiam e refletem em ambientes escolares e acadêmicos. Nesse meio literário de muitas concorrências, a literatura indígena provoca um novo olhar sobre a tradição literária brasileira não só para seu público alvo, pois evidencia muitos equívocos, estereótipos, e sobretudo ressignifica a história dos povos originários. A presente pesquisa apresentou por meio do tema: “A função política social na literatura indígena de Yaguarê Yamã” uma literatura até então considerada “nova” para o mercado editorial. A literatura do escritor indígena amazonense posta neste estudo, tem um caráter político e social, pois denuncia os problemas vivenciados nas aldeias e também é política porque ela tem um caráter coletivo uma vez que expressa o saber de um povo. Diante das analises, observou-se um mundo de temáticas pertinentes que essas narrativas trazem para a sociedade dominante num processo de ressignificação da história dos povos originários por meio da literatura. Este estudo busca contribuir para a visibilidade de escritores indígenas amazonenses, na perspectiva da função política e social que exercem ao produzirem suas literaturas como é o caso de Yamã, escritor da etnia Maraguá com maior número de publicações entre os escritores dessa etnia. É importante esclarecer que a tradição cultural oral não se perde em meio a modalidade escrita, mas é uma forma de levar para a sociedade nacional e para o mundo a cultura e história dos povos nativos contadas agora pelo próprio indígena. Dentro das compreensões que obteve-se neste trabalho, uma delas está relacionado ao próprio escritor, ao relatar sua infância indígena até sua ida para cidade, trata-se de uma transição recorrente atualmente, pois é comum ver nas escolas e universidades alunos indígenas, que muitas vezes retornam para suas aldeias. Este estudo se torna relevante por apresentar a literatura indígena amazonense, direcionando a pesquisa para a função política social que exerce o escritor sobre as muitas temáticas trabalhadas em sua narrativa.

REFERÊNCIAS

CAMINHA, P. V. Carta de Pero Vaz de Caminha a El rei D. Manuel. In: **Educação Indígena: do corpo, da mente e do espirito.** São Paulo: Global, 2000.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Jesuítas e s crianças no Brasil quinhentista. In: PRIORE, Mary del (Org.). **História das crianças no Brasil**. 7ª ed. São Paulo: Contexto, 2015.

DENZIN, N. K. e LINcOLN, Y. S. Introdução: a disciplina e a prática da pesquisa qualitativa. In: DENZIN, N. K. e LINCOLN, Y. S. (Orgs.). **O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens**. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2006. p. 15-41.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

HALL, Stuart. **Cultura e representação** / Stuart Hall; Organização e Revisão Técnica: Arthur Ituassu; Tradução: Daniel Miranda e William Oliveira. – Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **O lugar do saber** [recurso eletrônico]. /Márcia Wayna Kambeba. – São Leopoldo: Casa Leiria, 2020.

LAKATOS, E. M.; MARCONI, M. de A. **Fundamentos de metodologia científica**. 6. ed. 5. reimp. São Paulo: Atlas, 2007.

Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, critica e recepção [recurso eletrônico] / Julie Dorrico; Leno Francisco Danner; Heloisa Helena Siqueira Correia; Fernando Danner (Orgs.) –Porto Alegre, RS: Editora Fi,2018.

MINAYO, M. C. de S. (Org.). **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. 14ª ed. Rio de Janeiro: Hucitec, 2014. 408p.

MUNDURUKU, Daniel. **O Banquete dos Deuses: conversa sobre a origem da cultura brasileira**. São Paulo: Global, 2009.

PEREIRA, Alex Viana (Org.). **Reescrevendo a terra à vista**: a literatura de autoria indígena amazonense em destaque [recurso eletrônico] / Alex Viana Pereira (Org.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2022.

PEREIRA, Danglei, SANTOS, Rosana. **A insustentável leveza: literatura e sua análise** / Danglei de Castro Pereira, Rosana Cristina Zanelatto Santos (orgs.), Brasília: Universidade de Brasília, Departamento de Teoria Literária e Literaturas, 2021.

RICOEUR, P. **Do texto à acção**: ensaios de hermenêutica II. Porto: Rés-Editora, 1989.

THIEL, Janice. Pele Silenciosa, pele Sonora: **A literatura indígena em destaque**: Autentica, 2012. Artigo: Tensões culturais na formação da identidade brasileira: confluências – Danglei de Castro Pereira

YAMÃ, Yaguarê. **Contos da floresta. Ilustrações**: Luana Geiger. – 1. ed. –São Paulo: Peirópolis, 2012.

YAMÃ, Yaguarê. **Kurumi guaré no coração da Amazônia** / Yaguarê Yamã; ilustrações do autor. – 1. ed. – São Paulo: FTD, 2007.

CAPÍTULO 2

O IMAGINÁRIO LITERÁRIO EM NARRATIVAS DA ESCRITORA INDÍGENA LIA MINAPOTY

Data de aceite: 01/02/2024

Thayla Leite Alves

Delma Pacheco Sicsú

RESUMO: O presente artigo propõe um estudo acerca da imaginação literária em três obras da escritora indígena Lia Minapoty: "A arvore de carne", "Com a noite veio o sono" e "Lua Menina e Menino Onça". Em suas narrativas infantojuvenis, a escritora indígena baseia-se na cultura de seu povo Maraguá, que é conhecido por ser contador de histórias. O imaginário amazonense diz muito a respeito da identidade de cada etnia, como é caso dos índios Maraguá retratados pela escritora indígena, que trabalha em sua narrativa elementos sobre os mitos de origem que consiste de forma magica dizer como o mundo foi criado e como os humanos se tornaram híbridos ou homens-animais. A mitologia indígena Maraguá, possui em sua essência contar a origem das coisas, fazendo uma conexão intima entre o homem e a natureza, segundo seus saberes que foram transmitidos pelos mais velhos nas muitas histórias de lendas e ensinamentos. Lia Minapoty escrever com propriedade em suas obras da cultura de seu povo Maraguá, ela é também uma das jovens lideranças nascida na aldeia Yãbetue'y em 1989, na área indígena Maraguapajy, no rio Abacaxis, estado do Amazonas.

PALAVRA-CHAVE: Imaginário amazonense; mitos de origem; povo maraguá; Lia Minapoty

INTRODUÇÃO

O imaginário amazonense pelas mãos da escritora indígena Lia Minapoty, é significativo importante no campo literário, o ato de contar histórias do povo Maraguá, fez com que, sua ancestralidade, conhecimento, saberes, lendas e ensinamentos fosse passado continuamente ao longo de sua existência, de geração para geração. A origem das coisas é essencialmente ligado ao homem e a natureza, como se uma linha tênue se encarregasse desta conexão, na medida que este contexto místico transcendem para nossos dias, como forma de repensar ou de lembrar que um necessita do outro para se manter em harmonia. Neste

sentido cada obra traz ensinamentos indispensáveis para homem, pois todos pertencemos à mesma natureza segundo ao mito Maraguá. Essa relação entre homem e animal traz consigo a magia do princípio do mundo, onde entidades buscavam harmonia, onde o dia e a noite, o fogo, os alimentos, os homens e os animais, o tempo e a natureza são controlados por estas forças sobrenaturais. Para isto os contos a respeito do mitos dos quais estamos trabalhando aqui, nos reitera de quanto o imaginário literário de Lia Minapoty, nos dá muitas vertentes dos elementos de origem ou existências.

Simbolicamente os animais fazem parte da mitologia Maraguá, e nas três obras aqui apresentadas, esta metamorfose do homem em animal ou do animal em homem, é cercada de muito mistério. A obra "a arvore de carne e outros contos", que é primeira obra publicada da escritora Lia Minapoty, conta um pouco da história de um pajé ou malyli na língua Maraguá, este possui muita sabedoria, além de que, sua pajelança era algo incomum. Certo dia após atender muitas pessoas deitou-se em sua rede onde passou por um leve sono, em seguida o mesmo foi surpreendido por uma voz lhe chamando. A voz então enalteceu a sabedoria do malyli e lhe deu instruções para ir até um lago, a partir daí a voz ordeno-lhe fazer um colar para aumentar seus poderes, mas com os poderes viriam as provações, então a voz lhe avisou dos perigos de perder o colar que havia feito:

> - Não diga nada. Agora vá, pois tem alguém muito doente precisando de você e de seu colar. Mas lembre-se, isto é segredo. Se não guardar esse segredo, a aldeia vai sofrer uma terrível maldição. Você perderá sua sabedoria e não será mais malyli. Tem mais uma coisa. Antes de chegar à aldeia você enfrentará provações que o farão correr perigo, por isso, peço: perca tudo, menos o colar.
>
> Piraí embarcou na canoa e se foi, remando com cuidado. Mais à frente viu uma enorme cobra com duas cabeças que, muita brava, esperava por Piraí na estrada do lago. Com medo, ele remou depressa para passar à frente da fera, mas a serpente chego perto e falou:
>
> - Me devolva meus dentes, pois quero morder e não posso.
>
> Assustado, vendo que a serpente falava, Piraí pediu:
>
> - Me perdoe, dona cobra, mas não tenho tempo. Há alguém doente e preciso ajudá-lo. (Minapoty, 2012, p. 15).

Neste trecho temos a cobra como animal falante assim como a onça que ele também encontra em seu caminho antes de chegar à aldeia, este contato com os animais a princípio é uma reivindicação pelos dentes que malyli havia pego para construir o colar. Neste sentido os dentes dos animais são fundamentais para sua sobrevivência, assim como os poderes do colar são para as pajelanças de malyli. Ao chegar a aldeia sem que vissem, usou o colar para salvar a vida de um dos seus, o que assustou já que o doente estava praticamente morto, mas muitos queriam saber a origem do colar e isso poderia trazer uma maldição para a aldeia então malyli resolveu ir até o lago e devolver o colar, lá um velho lhe esperava e achou sábio de sua parte devolver o colar, sendo que, não perderia seus poderes e sempre

que precisasse dos poderes colar ele poderia busca-lo. Diante deste contexto onde os saberes são postos a prova, as histórias de seres encantados traz a memória, a sabedoria ancestral de origem. Para isto o conto “a arvore de carne”, conta a história do Guarimonãg, pai do deus monãg, que tapou com barro uma espécie de caverna que havia na raiz de uma linda arvore, pois animais carnívoros lhe atacavam e entravam naquela cavidade, a partir daí a arvore secou e sua aparência foi modificando, transformando-se em carne, os frutos em olhos piscantes. Apesar de transforma-se em uma forma bizarra, a arvore protegeu Guarimonãg dos seres malignos, um troca de admiração e proteção.

Outro conto que se interliga ao que acabamos de ver é o conto “o protetor das arvores”, que aborda a origem da lenda do pai da mato, que conta a história de Mirápinima, que desde de crianças gostava de plantar arvores, e se entristecia até quando tinham que cortar a maniva para colher a mandioca. Quando se tornou rapaz poie-se a morar na mata, pouca ia à aldeia, comia carne de caça crua e sua aparência tornou-se animalesca, então passou a ser chamado de Ka’ápayá, pai do mato. Sempre evitava a tiração de madeira. A lenda conta que Mirápinima “se enjerou o pai do mato. Metade gente, metade fera”, (p.24), além de viver na floresta, cuida das arvores e pune quem extrai madeira de forma predatória. Sendo assim, essa forma hibrida do homem-natureza ou natureza-animal simbolizam o misto místico que rodeia a mitologia maraguá. Esta distinção das formas que trazem o equilíbrio das coisas. Como vemos por exemplo no conto “um casamento na aldeia”, que conta a história de Potyra, a índia mais linda da aldeia, que só poderia casar com o rapaz mais trabalhador da aldeia, logo seu destino se cruzou com Karuka, uma rapaz que pescava e caçava, mas não cultivava roça, o que era um dos pre-requesitos para casar-se com moça, então em corrida contra o tempo poie-se a fazer um roçado. O dia de procurar o marido ideal para Potyra chegou, e Karuka se lamentava por não terminar o trabalho antes da visitas dos velhos, mas algo extraordinário aconteceu, cupins muitos deles começaram a cavar seu roçado, e dezenas de inãbus surgiram plantando milho, ficou tão surpreendido que só conseguia agradecer a Monãg por ajuda-lo através dos animais. Outro conto é “a lagoa encantada”, conta a história de uma lagoa que tinha por nome Guapinary, ao ser encantada passou a chamar-se de Waruã. Era uma segunda-feira assombrosa, mas Malyli previu, que a noite seria difícil regada a muita dor, pois as almas perdidas que saem do fundo do mar são perigosas.

O único que desobedecia era Mayé, que resolvera pescar naquela noite, pois achava as previsões de Malyli uma bobagem, mas Malyli avisou que cem em cem anos estas almas surgem e se encontrarem alguém avançam em sua direção e o levam não se sabe para onde, foi o que aconteceu com Mayé, que ao perceber que a lua mudara de cor, lembrou que os mais velhos falam quando a lua muda de cor é aviso de algo ruim. Sua tentativa frustrada de sair do lago fez com que Malyli e outros dois fossem ao seu socorro, mas uma alma que andava sobre as aguas veio em sua direção e lhe falou a partir daquela noite a cada dois dias as almas viriam para assombras seu povo, mas havia

uma forma de não acontecer, Malyli teria que se sacrificar indo com as almas para salvar seu povo e assim o fez, entrou na água e sumiu, a voz ordenou que dois homens saíssem imediatamente da lagoa. As crenças mitológicas dos maraguá são em suma uma alegoria do sobrenatural. Em o conto “a origem do poço gurupápawa”, o malyli por nome Manãgá era o mais respeitado do povo maraguá, o desejo de comer carne anta gerou um círculo de acontecimentos sobre-humanos.

A obra “lua menina e menino onça”, conta a história do Kurumi Yagualary, que ainda criança se transformava em onça. Abandonado por todos inclusive pelos seus, assim foi em busca de um lugar para viver, encontrou uma praia de areia branquinha e lá adormeceu e sonhou com a lua azul, que desceu brilhando transformou-se em uma linda menina e juntos foram passear, quando o sol se pôs o Kurumi se perguntara se o sonho se tornaria realidade e passou a suspirar pela lua menina. Passaram a ter uma relação noturna, pois se tornaram muito amigos. Os elementos diurno e noturno nesta narrativa, se evidenciam pela metamorfose de ambos os personagens, o Kurumi possui uma transformação de homem-animal e lua azul filha da lua, tinha o poder de se transformar em uma linda menina. Essa união entre homem e onça na cultura maraguá é admirável, um ser hibrido é a espécie mais majestosa da floresta, ou seja, a natureza animal é inserida na natureza humana. Nesta perspectiva, a obra “com a noite veio o sono”, Lia Minapoty, trabalha de forma excepcional a origem da noite, pois segundo aos antigos maraguá não havia noite, apenas o dia, uma narrativa acerca da origem das coisas, do mundo.

O Imaginário amazonense

O imaginário amazonense é um vasto universo a ser comtemplado, estudado e investigado. Este mundo de possibilidades fala muito da identidade de cada povo indígena, e quão importante é expandir esse imaginário. É com propriedade que Lia Minapoty apresenta seu imaginário, que nos permite conhecer um pouco mais da cultura Maraguá, em uma contínua luta pela preservação cultural de seu povo. A relação estabelecida com o imaginário amazonense vai além de conhecer ou entender uma cultura, e sim deleitar-se de uma literatura que era puramente oral. Minapoty traz em suas narrativas um misto da origem das coisas em uma relação entre o homem e natureza que agrega muitos saberes e valores.

> Narrativas literárias de temáticas produzidas por escritores indígenas amazonenses têm surgido no mercado editorial com o número significativo de publicações. O escritor indígena é quem lança um seu olhar em torno de sua cultura na literatura que ele produz. O estado do Amazonas, geograficamente, gigante e etnicamente diversificado, concentra diferentes povos indígenas com diferentes culturas. Entre essas etnias encontram-se os maraguás, conhecido como povo das visagens, habitantes próximo ao Rio Abacaxis, entre os municípios de Maués e Nova Olinda do Norte. (PEREIRA. SICSÚ, 2019, p.59).

Escritores indígenas amazonenses como Yaguarê Yamã, Roni Wasiry, Elias Yagukange Uziel Guaynê, autores da obra Maraguapeyarade, de cunho cientifico e ficcional.

O livro Maraguapeyara de autoria dos escritores ora mencionados, fornece informações importantes acerca da etnia Maraguá, comtemplando aspectos históricos, culturais, geográficos; sobre o sagrado, e principalmente sobre as narrativas orais e escritas no livro. Necessário destacar o espaço geográfico, em que se localiza a etnia Maraguá, a fim de compreendermos como ele interfere na produção literária dos escritores, anteriormente referenciados.

O escritor indígena amazonense da etnia Maraguá, traz em sua literatura o homem da floresta, um passado histórico e cultural que transcendem noutros contextos culturais por através do livro impresso e isso significativamente importante.

O imaginário amazonense engloba as representações simbólicas, mitológicas e culturais do estado do Amazonas, localizado na região amazônica do Brasil. O imaginário é construído a partir dos diferentes elementos que compõem a identidade amazônica, como a exuberante biodiversidade da floresta amazônica, os mitos e lendas indígenas, a cultura ribeirinha e cabocla, as tradições religiosas, as festas folclóricas, entre outros.

Explorar o imaginário amazonense é adentrar um universo rico em saberes tradicionais e representações culturais únicas. É uma maneira de compreender e valorizar a diversidade e a riqueza da região amazônica e suas comunidades, além de resgatar e preservar a memória coletiva desse lugar.

A importância da escrita indígena: Lia Minapoty

Hoje temos grandes escritores indígenas, um dos nomes mais expressivos é o de Daniel Munduruku, que em 1996, publicou sua primeira obra, Historias de índio. Outros escritores que se destacam são: Davi kopenawa, Olívio Jekupé, Eliane Potiguara, Yaguarê Yamã, Lia Minapoty e muitos outros. A importância de trazer toda uma cultura desses povos através de uma literatura que comtempla as tradições, os conhecimentos ancestrais e o reconhecimento dos seus valores e saberes. Nesta perspectiva é valido fala que a escrita uma mulher indígena, não se inferioriza diante da escrita de um escritor indígena, ambos escrevem com propriedade.

As narrativas que são produzidos por esses escritores em sua maioria de origem de uma literatura de oralidade, agora também se realizam com o suporte impresso, uma forma de representação indígena que perpetua e ao mesmo tempo provoca uma reflexão e compreensão dessa relação intima entre o homem e natureza. Mais especificamente é um é uma literatura essencialmente legitima, já que é escrita pelo próprio indígena, e não uma literatura escrita pelo não-indígena que cria suas próprias concepções, um olhar superficial que difere do olhar clinico do próprio índio. Mas, muito mais que uma escrita “mecanismo de defesa”:

> O processo de contato de imposição da cultura do branco sobre os povos indígenas da Amazônia, ainda, é muito presente. A interferência do branco, por um lado, é tomada pelo indígena como meio de se proteger; de sobreviver física e culturalmente. Por isso, usar como segunda língua, a língua do colonizador é necessária para que assim o indígena não apenas saiba dialogar com o branco, mas também, arquivar a memória de seu povo por meio da palavra escrita. Um índio, portanto, frequenta uma escola ou universidade vai além do direito inalienável educação, pois tem haver também com uma questão de sobrevivência.
>
> A palavra escrita passa a ser o mecanismo de defesa, pois por meio dela poderão manter a história de seu povo no suporte livro. (PEREIRA. SICSÚ, 2019, p, 64)

A escrita permite que as narrativas indígenas, histórias, mitos e tradições sejam registrados e preservados ao longo do tempo. Isso é especialmente importante em um contexto em que as culturas indígenas estão em constante contato com culturas dominantes e podem sofrer pressões para se assimilarem ou esquecerem suas tradições. A escrita é uma forma de resistência cultural, ajudando a manter viva a língua e os conhecimentos tradicionais indígenas.

Através da escrita, as comunidades indígenas podem documentar sua história, seus territórios, suas lutas e suas demandas. Isso pode ser utilizado em processos de demarcação de terras, na defesa dos direitos territoriais, na busca por justiça e na garantia de acesso a serviços e políticas públicas adequadas. A capacidade de expressar-se por escrito, em sua própria língua e por meio de suas próprias histórias, pode ajudar a fortalecer a identidade indígena e proporcionar um senso de orgulho e valorização cultural. A escrita permite que os povos indígenas se afirmem e mostrem ao mundo a riqueza de sua herança cultural e conhecimentos.

A alfabetização e habilidades de escrita empoderam os indígenas, permitindo-lhes participar ativamente na sociedade, defender seus direitos, acessar oportunidades educacionais e profissionais e se engajar no diálogo intercultural. A escrita pode abrir portas para novas possibilidades e dar voz aos povos indígenas em diferentes contextos. É importante ressaltar que o uso da escrita não deve substituir ou diminuir a importância dos conhecimentos orais tradicionais indígenas, mas sim complementá-los, fornecendo uma ferramenta adicional de preservação, empoderamento e resistência.

O imaginário literário em três narrativas da escritora indígena Lia Minapoty

O imaginário é um sinônimo que emerge do inconsciente universal, dos significados históricos e culturais que os homens atribuem aos símbolos. Nesta perspectiva as narrativas da escritora indígena Lia Minapoty, se enquadram a psicanálise de Freud, que fundamenta a noção do inconsciente, considera o imaginário a princípio dos significados contidos na história individual e coletiva, que é quando o indivíduo produz seus sonhos ou

mitos e esses sonhos pessoais utilizam as imagens que são registros de suas experiências individuais como explica Trindade (1996):

> O maravilhoso é a face noturna da existência, é o único verso do sonho e da magia que procedam ambos a transformações e metamorfose (a alquimia das coisas e dos seres) que seriam absolutamente impossíveis na vida cotidiana. (p.30 e 31)
>
> ...Aquele que lê ou escuta essas histórias –já que se trata muitas vezes de tradições orais - adere totalmente àquilo que lê ou escuta, pelo menos durante o tempo de leitura ou da audição. Não se põe em questão o que está escrito ou o que está sendo contado. (p.32)

Dentro do contexto de universo racional as narrativas de Minapoty são acontecimentos que não obedecem às leis naturais que regem a explicação do mundo, mas são histórias que saem do âmbito da oralidade e se efetuam no campo da escrita de modo fabuloso, visto que:

> [...] essa incerteza, tanto para o herói (real ou fictício) como para o leitor, não poderá nunca ser elucidada, a não ser pela própria saída do fantástico, seja em direção ao maravilhoso, seja em direção à ciência. Enquanto o imaginário do maravilhoso se situa deliberadamente no interior do sobrenatural, vive – ou cria – um mundo encantado ao qual aderimos, o fantástico supõe, como mostra bem Todorov, uma oscilação e uma hesitação sem fim entre o real e o sobrenatural, entre o que diz respeito a fenômenos naturais, logo físicos, que podem ou poderão "um dia ser explicados", hipóteses metafisicas (TRINDADE, 1996, p.33).

As entidades, forças ou deuses que aparecem nas obras de Lia Minapoty, são responsáveis por manter ou interferir no equilíbrio das coisas. O imaginário rompe as fronteiras do tempo e do espaço, e até a própria lógica. Neste sentido os ensinamentos transcendem pela tradição cultural, que no caso do povo maraguá é contar histórias. Assim Pereira e Sicsú esclarecem:

> Nesse cenário, surge a literatura indígena amazonense, que também pede passagem, lugar e reconhecimento. Uma literatura construída com elementos típicos do contexto amazônico, mas tratando nas malhas do discurso questões pertinentes ao Homem, num sentido universal. Temas, portanto, com a relação de alteridade, a morte, o amor, a violência, o poder, entre outros que norteiam a nossa condição humana, estão presentes nas narrativas indígenas amazonense, [...] (2019, p.70).

Nas narrativas indígenas o mito, as lendas, as crenças, os saberes e modo de ver o mundo, são presentes dentro do contexto amazônico. Essas histórias são passadas de geração em geração pelas comunidades indígenas. Elas podem abordar a criação do mundo, a relação com a natureza, a história de heróis e heroínas, entre outros temas. As narrativas indígenas são uma parte importante da cultura desses povos e desempenham um papel crucial na preservação de suas tradições e valores. A literatura indígena é fascinante, pois elas oferecem uma visão única do mundo e da cosmovisão indígena.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As narrativas do imaginário literário indígena, mais especificamente do povo Maraguá, nas três obras de Lia Minapoty, estabelece uma legitimação da literatura indígena amazonense, tanto no contexto amazônico quanto para outras realidades. Esta transcendência que se faz agora por meio impresso, e que continua na oralidade, estabelece uma conexão significativa entre o homem e natureza. Os elementos que permeiam o imaginário acerca as origem das coisas, que são oriundos da mitologia Maraguá, trazem ensinamentos que homem saber, estreitando essa relação para que haja equilíbrio no contexto do sentido universal. Lia Minapoty transfere um pouco de sua cultura através da literatura, como forma de transcender seu espaço em outros lugares, seja por meio dos mitos, das lendas, das entidades sobrenaturais, seja por sua forma de ver o mundo.

Desta forma, a produção literária indígena desta autora, assim como de vários autores indígenas, é uma forma de expressão e preservação cultural. Embora a literatura indígena tenha sido predominantemente transmitida oralmente ao longo dos séculos, podemos ver essas obras literárias se expandirem na contemporaneidade. É importante lembrar que as histórias e produção literária são um aspecto importante da cultura e da identidade de um povo. Portanto, é essencial buscar e valorizar as vozes e perspectivas das comunidades indígenas ao explorar a literatura indígena, incluindo a dos Maraguá.

REFERÊNCIAS

MINAPOTY, Lia. **Com a noite veio o sono**. São Paulo: Leya, 2011.

MINAPOTY, Lia. **Lua-menina e Menino-onça**. Ilustrações de Suryara Bernadi. Belo horizonte: RHJ, 2014.

MINAPOTY, Lia;YAMÃ, Yaguarê. **A arvore de carne e outros contos**. Ilustrações de Mariana Newlands. São Paulo: Tordesilhinhas, 2012.

PEREIRA, Danglei de Castro. **Olhares em labirintos**: modernidade e arte literária no (contra) tempo. São Paulo: Pontes Editores, 2019.

YAMÃ, Yaguarê. **Kurumi Guarê no Coração da Amazônia**. Yaguarê Yamã; ilustrador do autor. – 1. Ed. – São Paulo: FTD, 2007.

TRINDADE, Liana. **O que é imaginário**. São Paulo: Brasiliense, 1997.

CAPÍTULO 3

MÁRCIA KAMBEBA: VOZES E MEMÓRIAS DA FLORESTA AMAZÔNICA NA POESIA BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA

Data de aceite: 01/02/2024

José Benedito dos Santos
Doutor em Literatura Brasileira pela Universidade de Brasília (UnB). Professor Efetivo de Língua Portuguesa da Secretaria de Educação do Estado do Amazonas (SEDUC/AM)

A literatura indígena de autoria feminina despontou, no Brasil, entre o final dos anos 1970, tendo como um dos marcos o poema *Identidade indígena* escrito por Eliane Potiguara, em 1975. Todavia, esse poema só viria a ser incluído na primeira edição de *Metade Cara, Metade Máscara publicada em 2004.* Conforme o pesquisador Pedro Mandagará, "a escolha do poema *'Identidade indígena',* de Eliane Potiguara, como marco inicial significa valorizar a literatura para além do livro publicado e defender a especificidade da mulher indígena como produtora de cultura e conhecimento".

Na década de 1980, com a publicação da obra *Antes o Mundo Não Existia*, de Firmiano Arantes Lana e Luis Gomes Lana (escritores indígenas da etnia Dessana do Alto Rio Negro/Amazonas), os quais registram a presença/existência dos povos originários da Amazônia, no mapa identitário brasileiro, além de encorajar outros escritores indígenas a publicarem seus escritos.

A partir de então, a literatura produzida por escritores indígenas tem sido gradativamente divulgada no Brasil e exterior em congressos, simpósios, publicações pelo mundo. Além da participação significativa de representantes indígenas, em vários eventos literários no Brasil e no exterior. Acrescente-se a isso a atenção dada ao fenômeno da literatura de autoria indígena, temática discutida pelos vários grupos de pesquisa que surgiram no país, das dissertações e teses defendidas no âmbito das universidades brasileiras, de artigos científicos, ensaios e entrevistas sobre o tema, disponíveis em jornais, revistas e sites especializados, em material impresso ou *on-line*.

No Amazonas, a literatura indígena de autoria feminina tem início na segunda do século XXI, com a publicação da obra

Com a Noite Veio o Sono (2011), Lia Minapoty, que produz uma literatura para o público infantojuvenil.

Em 2013, surge o livro *Ay Kakyritama: Eu Moro na Cidade* (2018 [2013]), de Márcia Wayna Kambeba, objeto deste breve estudo, no qual encontra-se os vestígios de resistência cultural nas entrelinhas dos poemas, na voz do sujeito poético, nos vazios, e adentram numa poesia que supera os aspectos de cunho histórico, social, sentimental, político e econômico, para sedimentar, na poética das vozes da cidade e nas memórias da floresta a (re)construção identitária da etnia Omágua/Kambeba silenciada por mais de cinco séculos de colonização europeia na Amazônia e, por sucessivos governos brasileiros até o presente.

Ao construir sua poética das vozes da cidade e das memórias da floresta, Márcia Wayna Kambeba rompe, com a tradição de representação do ser indígena amazônida/brasileiro como sujeito subalterno. Metaforicamente, essa poeta une as duas pontas da História e da Literatura produzida no Amazonas: a do relato mítico de Gaspar Carvajal sobre as guerreiras Amazonas que eram mulheres autossuficientes, as etnias indígenas amazônicas/brasileiras contemporâneas e a própria poeta, que procuram agir e viver de forma autônoma. Também a travessia do rio Solimões e do Amazonas, realizada por Márcia Wayna Kambeba, até alcançar Belém do Pará para morar, sugere uma vontade política de pôr um fim à invisibilidade histórica que paira sobre a etnia Omágua/Kambeba e, por sua ousadia de não se tornar invisível, transforma-se numa porta-voz da luta de todos os povos indígenas brasileiros que tiveram suas identidades sequestradas por 500 anos de opressão. Primeiramente, posta em prática pelo regime colonial. Depois, ampliada pelos descendentes desses antigos colonizadores que passaram a governar o Brasil.

AFINAL, O QUE É LITERATURA DE AUTORIA INDÍGENA?

Na literatura brasileira contemporânea, conforme Alfredo Bosi, "há lugar também para outros espaços e tempos e, portanto, para diversos registros narrativos" (BOSI, 1994, p. 437), especialmente os da literatura de autoria indígena. Por esse ponto de vista é possível aderir ao que postula o referido crítico sobre a pluralidade cultural brasileira: "O que conta e deve sobreviver na memória seletiva da história literária é o *pathos* feito de imagem e macerado pela consciência crítica" (BOSI, 2011, p. 438). Por sua vez, Machado de Assis (1873), no ensaio denominado *Instinto de nacionalidade*, tece o seguinte comentário:

> Não há dúvida de que uma literatura, sobretudo uma literatura nascente, deve principalmente alimentar-se dos assuntos que lhe oferecem a sua região; mas não estabeleçamos doutrinas tão absolutas que a empobreçam. O que se deve exigir do escritor, antes de tudo, é certo sentimento íntimo, que o torne homem do seu tempo e do seu país, ainda que trate de assuntos remotos no tempo e no espaço (ASSIS, 1873, p. 1-7).

A Literatura de autoria indígena ainda é um termo que não apresenta consenso em seu uso, entre os pesquisadores. Alguns a denominam, apenas, de literatura brasileira, outros de “escritura indígena”. Optamos por utilizar neste trabalho o termo Literatura de autoria indígena. Afinal, o que é a literatura indígena?

Daniel Munduruku (2016) assegura:

> é uma literatura escrita por indígenas; há uma identidade nessa produção literária. É uma produção voltada para crianças e jovens, comprometida com a conscientização da sociedade brasileira sobre os valores que os povos originários carregam consigo, apesar dos cinco séculos de colonização [...], nossos escritos são literaturas, sim. E são indígenas, sim MUNDURUCU, 2016, s/p.)

Conforme postula Graúna (2013, p. 54-55), a busca da palavra, mais precisamente a luta dos povos indígenas pelo direito à palavra oral ou escrita configura um processo de (trans)formação e (re)conhecimento para afirmar o desejo de liberdade de expressão e autonomia e (re)afirmar o compromisso em denunciar a triste história da colonização e os seus vestígios na globalização [...]. No cânone, essa literatura não aparece mencionada; seu lugar tem sido, até agora, a margem.

Contrariamente à ideia positivista de que “Não se pode julgar a história”, pode-se ao menos reconhecer os erros do passado. Insistir na heroicidade de ações que causaram a fragmentação identitária de comunidades indígenas e africanas (e muitas vezes o extermínio) — como foram os atos do colonialismo europeu, decorrente da colonização tanto na Amazônia brasileira quanto na África — é não perceber que nenhum povo tem o direito, sob qualquer “pretexto”, de dominar outro povo. Nada muda o passado, mas trata-se de um importante ato simbólico.

Janice Thiél (2012), ao tratar sobre o entrelugar da literatura de autoria indígena, no sistema literário brasileiro, diz que:

> As textualidades indígenas estão abertas às redes de relações que congregam o local e o global e os autores indígenas transitam por espaços tribais, mas também urbano; ou seja, estão localizados em espaços culturais ancestrais, além de dialogarem com culturas cosmopolitas. Por tudo isso, seu espaço de produção pode ser simbólica e concretamente representado por uma rede (THIEL, 2012, p. 77).

Desse modo, a literatura de autoria indígena contemporânea tem, como objetivo denunciar os efeitos negativos da colonização portuguesa imposta aos povos originários da Amazônia, para tanto, Márcia Wayna Kambeba propõe a desconstrução do discurso colonial, como também, a reescrita da história, a compreensão de identidade e cultura, assimilação, resistência, retorno à cultura ancestral, a participação dos escritores indígenas amazônicos/brasileiros como agentes efetivos na criação de uma literatura de autoria indígena, a diversidade cultural da região, a apropriação da Língua Portuguesa como sua, o imbricamento entre história, literatura, espaço geográfico/territorial como elemento

construtor das identidades, a inclusão das etnias indígenas no mapa cultural e identitário brasileiros, além de propor que a mulher e o homem indígenas deixem de ser objeto de estudo estereotipado pela cultura hegemônica, para se tornarem escritores/protagonistas de sua história ancestral.

> Quando os(as) escritores(as) indígenas contemporâneos(as) recorrem aos mitos, aos cânticos e às lendas do seu povo e buscam transmitir essas manifestações de conhecimento à outra cultura, pressupõe-se que mostram consciência a respeito da escrita como manifestação transformadora. Isso demonstra que é inevitável o diálogo interétnico, um processo que vem de tempos remotos. Reconhecer a propriedade intelectual indígena implica respeitar as várias faces de sua manifestação. Isso quer dizer que a noção do coletivo não está dissociada do livro individual de autoria indígena; nunca esteve, muito menos agora com a força do pensamento indígena configurando diferenciadas(os) estantes e instantes da palavra. Ao tomar o rumo da escrita no formato de livro, os mitos de origem indígena não perdem a função, nem o sentido, pois continuam sendo transmitidos de geração em geração, em variados caminhos (GRAÚNA, 2013, p. 172).

Ay Kakyritama: Eu moro na cidade (2018) constitui-se de poemas escritos a partir das experiências diaspóricas e acadêmicas da poeta, além de dialogar com outras narrativas publicadas por várias mulheres escritoras que se autodeclaram indígenas, como Eliane Potiguara, Graça Graúna, Lia Minapoty, entre outras. Publicada na segunda década do século XXI, tem em comum com o Romantismo e o Modernismo brasileiros, em certa medida, a escolha do indígena como símbolo da identidade brasileira. Para tanto, a poeta se utiliza da categoria autorrepresentação literária do indígena iniciada, na literatura brasileira, na década de 1970.

É poeta, cantora, compositora, fotógrafa, ensaísta, ativista, palestrante da causa indígena brasileira, além de utilizar a arte (literatura, poesia, música, fotografia), para falar das causas indígenas amazônicas. É graduada e tem Mestrado em Geografia, e realiza palestras, oficinas, contação de histórias, saraus no Brasil e no exterior. Atua na educação dos sujeitos indígenas e não indígenas. Tem os seguintes livros publicados: *Ay Kakyritama: Eu moro na cidade* (2018), *O lugar do saber* (2020), *Saberes da floresta* (2020), *O lugar do saber ancestral* (2021) e *Kumiça Jenó: narrativas poéticas dos seres da floresta* (2021). De acordo com as informações constantes nas aparatas da primeira e reiteradas na segunda edição de que *Ay Kakyritama: Eu Moro na Cidade* (2018) "apresenta poemas relacionados à pesquisa de mestrado" intitulada *Reterritorialização e identidade do povo Omágua/ Kambeba na aldeia Tururucari-Uka*, defendida por Márcia Wayna Kambeba, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Amazonas.

Na apresentação de *Palimpsetos: a Literatura de Segunda* Mão (2010), de Gérard Genette, lê-se que um *palimpsesto* é um pergaminho cuja primeira inscrição foi raspada para se traçar outra, que não a esconde de fato, de modo que se pode lê-la por transparência, o antigo sob o novo. Assim, no sentido figurado, entende-se por *palimpsestos* (mais

literalmente: intertextos) todas as obras derivadas de uma obra anterior, por transformação ou por imitação. Dessa literatura de segunda mão, que se escreve através da leitura, o lugar e a ação no campo literário geralmente, e lamentavelmente, não são reconhecidos (GENETTE, 2010, p. 7).

Partindo da tese de que a história pode ser interrompida, apropriada, transformada, por meio da prática artística literária, a autora Márcia Wayna Kambeba adota a poesia como estratégia literária pós-colonial, não só para refletir criticamente sobre ancestralidade, reterritorialização e identidade do povo Omágua/Kambeba, mas também, para denunciar o processo de extermínio, apagamento identitário, aculturação, efetivados pelos colonizadores europeus contra os indígenas amazônicos/ brasileiros, até o presente. Assim,

> [a] literatura indígena funda uma voz-práxis autoral que, por meio de um relato autobiográfico, testemunhal e mnemônico dos oprimidos por si mesmos, das vítimas por si mesmas, das minorias por si mesmas, permite a politização direta, radical, inclusiva e participativa de nossa sociedade, de suas instituições, de seus sujeitos sociopolíticos, de suas relações, de suas práticas e de seus valores, refundando, reconstruindo a história de nossa sociedade a partir da participação dessas vítimas silenciadas, invisibilizadas e privatizadas por nossa história oficial (DANNER; DORRICO; DANNER, 2018, p. 317).

A poeta Márcia Wayna Kambeba, como ativista da causa indígena amazônica, suas ações parecem confluir para o conceito de *descolonização do poder* (Quijano, 2005), *descolonização do saber, reinvenção do poder* (Souza Santos, 2010), *descolonização do ser* (primeiramente pensada por Walter Mignolo e, posteriormente, desenvolvida por Maldonado -Torres, 2008). Além do mais, essa obra nos convida a refletir criticamente sobre o lugar atual dos povos indígenas brasileiros e latino-americanos, na sociedade contemporânea, pois

> [o]s poemas decoloniais que buscam ajudar as pessoas a compreender a importância de se conhecer e ajudar os povos, para que não sejam completamente dizimados, em seu território sagrado, em sua cultura, em sua ciência. Os povos indígenas têm o mesmo ideal de conservar a cultura originária, como herança ancestral. Sempre em contato com a Natureza, da qual se sentem parte integrante (KAMBEBA, 2018, p. 11).

A leitura da obra *Ay Kakyritama: Eu Moro Na Cidade* (2018) pode ser feita, de maneira extrínseca, desde a capa, passando pelos excertos que compõem as aparatas (antigas orelhas), as fotografias e contracapa. A capa traz a fotografia de uma adolescente feminina da etnia Omágua/Kambeba, que emerge das águas, ladeada por duas árvores e, ao fundo, pelo verde da floresta que reflete nas águas do igapó. Aqui, temos a presença de três elementos caros à civilização: a natureza, a figura feminina e a água — símbolos da fertilidade.

Márcia Wayna Kambeba, então, traz a lume as histórias silenciadas da etnia Omágua/ Kambeba, que se encontra às margens, por mais que seja parte integrante da cultura e da identidade nacional. A segunda edição (2018) foi publicada por uma editora de São Paulo

que, para atender as exigências do mercado editorial brasileiro, realiza várias alterações. Os textos dos poetas amazonenses e paraenses que faziam parte da primeira edição foram excluídos. Desse modo, a poeta traz a valorização da autoidentificação como membro da etnia Kambeba e, marcadamente traço dessa cultura a poesia oral e o palimpsesto que mostra como o indígena Kambeba aparece integrado ao ecossistema, denuncia, critica, reconhece a existência com base na interculturalidade.

Na primeira edição do livro, a fala é coletiva, porque trazem os poemas de outros poetas e amigos. Mesmo que, na segunda edição, os poemas dos seus amigos tenham sido retirados, talvez por questões de direitos autorais, porque nós ocidentais exigimos que uma obra seja autoral deve ter apenas as ideias de um autor. Ainda assim, na segunda edição a voz da poeta Márcia Wayna Kambeba continua sendo coletiva, pois mostra a tradição de seu povo. Sua poética, portanto, se constrói para além do cânone.

O prefácio desta segunda edição é assinado pelo poeta, professor, pesquisador Miguel Antônio D'Amorim Junior, que desenvolveu sua pesquisa de mestrado tendo como objeto de estudo o livro *Ay Kakyritama: Eu Moro na Cidade* (2018), de Márcia Wayna Kambeba. No prefácio, temos:

> As poesias [de Márcia Kambeba] reúnem a força do rio Amazonas, o encanto da floresta, o sabor do açaí, a voz dos ancestrais, o silêncio do guerreiro, o poder originário da água, a alma sagrada da samaumeira: árvore da vida e a resistência da terra-mãe que amamenta os filhos das águas do Solimões e demais filhos existentes nesse país (D'AMORIM JUNIOR, 2018, p. 15).

Na feliz expressão do historiador e professor Benedito Maciel, da Universidade Federal do Amazonas, a obra de Márcia Wayna Kambeba "é uma flecha que rasga o tempo da história e quebra o silêncio monstruoso que protege aqueles que se sentem vencedores" (MACIEL, 2013, p. 15). É o que nos explica Orlandi (2007, p. 81):

> caso do contato cultural entre índios e brancos, o silenciamento produzido pelo Estado não incide apenas sobre o que o índio, enquanto sujeito, faz, mas sobre a própria existência do sujeito índio. E quando digo Estado, digo Estado brasileiro do branco. Estado que silencia a existência do índio enquanto sua parte e componente da cultura brasileira. Nesse Estado, o negro chega a ter uma participação. De segunda classe é verdade, mas tem uma participação, à margem, o índio é totalmente excluído. No que se refere à identidade cultural, o índio não entra nem como estrangeiro, nem sequer como antepassado.

VOZES E MEMÓRIAS DA FLORESTA AMAZÔNICA NA POESIA BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA

Quando iniciamos a leitura do primeiro poema *Ay Kakyritama: Eu Moro Na Cidade* (2018), somos levados a indagar: indianismo ainda? Pergunta que provoca outras, mais pertinentes: teriam, por acaso, sumido para sempre as práticas simbólicas de comunidades indígenas inteiras que viveram e vivem na floresta Amazônica, só porque uma parte da

região entrou no ritmo da industrialização e do capitalismo internacional? É lícito subtrair ao escritor indígena, que nasceu e cresceu em uma aldeia, o direito de recriar o imaginário da sua infância e de seus antepassados, pelo fato de eles serem graduados numa universidade ou digitar os seus textos em um computador? Mas basta abrir ao acaso o livro de poemas *Ay Kakyritama: Eu Moro na Cidade* (2018), de Márcia Wayna Kambeba, para entender a necessidade dessa escritora assumidamente indígena para registrar, no suporte livro, os fatos de sua memória individual e a memória coletiva da etnia Omágua/Kambeba à qual se autodeclara pertencer

O poema "Ay Kakyritama" que abre o livro apresenta a primeira estrofe com quatro versos escritos em Tupi-Guarani, seguido da tradução: "Eu moro na cidade / Esta cidade também é nossa aldeia, / Não apagamos nossa cultura ancestral, / Vem, homem branco, vamos dançar nosso ritual". Trazendo, assim, para o centro da discussão as temáticas que falam sobre Identidade, Etnia, Ancestralidade, Memória, Territorialidade, Desterritorialização, Resistência.

A poeta Márcia Wayna Kambeba faz parte de um pequeno grupo de "indígenas que vivem nas grandes cidades e trilharam o mundo acadêmico. Há um segundo tipo, que manteve contato maior com a cidade sem a academia. E, o terceiro perfil de escritor-indígena é aquele que vive em sua comunidade e faz o resgate da oralidade dos mais velhos" (SOUZA, 2009, p. 22). Já no poema "Ser indígena – ser Omágua", a poeta discute sobre resistência e reafirmação da cultura ancestral indígena. Ainda que esta cultura tenha sido apagada pela colonização, os hábitos culturais foram preservados pelas mulheres e homens mais velhos da etnia. Na primeira estrofe, a poeta diz: "Trago em meu peito/ as dores e as alegrias do povo Kambeba/ e na alma, a força de reafirmar a/ nossa identidade/ que há tempo ficou esquecida/ diluída na história/ Mas hoje, revivo e resgato a chama/ ancestral de nossa memória". A poeta reafirma seu propósito político de resgatar por meio da escrita a história, a cultura da etnia Omágua/Kambeba, em geral dos povos originários do Brasil.

Para Zumthor (2007, p. 97), "o passado se oferece a nós como uma mina de metáforas com a ajuda das quais, indefinidamente, nós nos dizemos". Por outro lado, Graúna (2013, p. 15), argumenta que "nesse processo de reflexão, a voz do texto mostra que os direitos dos povos indígenas de expressar seu amor à terra, de viver seus costumes, sua organização social, suas línguas e de manifestar suas crenças nunca foram considerados de fato. Mas, apesar da intromissão dos valores dominantes, o jeito de ser e de viver dos povos indígenas vence o tempo: a tradição literária (oral, escrita, individual, coletiva, híbrida, plural) é uma prova dessa resistência".

Desse modo, o poema "Árvore da vida" recupera os mitos de origem que constituem a cultura da etnia Omágua/Kambeba, como a Samaumeira (grande mãe que cura e protege) e o grande Rio (gota d'água) responsáveis pelo surgimento da figura feminina e masculina. Além de apresentar os mitos de origem da etnia Omágua/Kambeba. Para Eliade (2016, p.

26), “os mitos de origem prolongam e completam o mito cosmogônico: eles contam como o Mundo foi modificado, enriquecido ou empobrecido”. Com a chegada da colonização europeia na Amazônia, a cultura da etnia Omágua/Kambeba foi silenciada.

Ao eleger a floresta Amazônica, os rios Solimões e Amazonas, as águas, como espaço geográfico na construção da identidade indígena, para a produção dos primeiros discursos poéticos escritos do ponto de vista e do lugar de fala do próprio indígena, a poeta Márcia Wayna Kambeba assume o papel de contadora de histórias outras.

O poema “Território ancestral” denuncia a violência colonial, a invasão de terra, extermínio, diáspora, a tentativa de apagamento da cultura indígena. Além de discutir a respeito do encontro nefasto entre os povos originários da Amazônia e o colonizador português. Nesses confrontos, os indígenas foram vencidos pela superioridade das armas de fogo do invasor. Com isso, foram escravizados, tiveram que renegar sua cultura, como também aqueles indígenas que não concordaram com este novo modo de vida se dispersaram pela floresta, outros foram assassinados.

No poema “Minha memória, meu legado”, a poeta Márcia Wayna Kambeba cede a palavra ao homem mais velho (biblioteca viva e/ou repositório do conhecimento de sua tribo) que fala sobre a trajetória da etnia Omágua/ Kambeba, para então, questionar a narrativa oficial, relatando as inúmeras batalhas contra o invasor, rememorando os mitos e as lendas amazônicas, como também, descreve o modo de vida dos Omágua/Kambeba, antes, durante e depois da invasão do colonizador, as quais têm como objetivo registrarem a existência e fixarem a identidade sociocultural dessa etnia.

Paradoxalmente, o Tuxaua Valdomiro Cruz usa “a língua do colonizador para denunciar e expor as estratégias da colonização e para retrucar ao Outro, com os mesmos métodos pelos quais os colonizados foram reduzidos à alteridade, à objetificação e à degradação cultural” (BONNICI, 2012, p. 11). Para o filósofo Walter Benjamin, “nunca houve um momento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura” (BENJAMIN, 1994, p. 225). Desse modo, quando o indígena se torna objeto e sujeito de sua escritura, começa a construir sua própria história.

O poema “Os filhos das águas do Solimões” discute sobre os ciclos das águas e as consequências disto a partir das enchentes (destruição das lavouras/plantações) e a várzea (abundância de alimentos), mas também como espaço de moradia, além da escravização e dispersão da etnia Omágua/Kambeba. Por sua vez, o poema “Natureza em chama” discorre sobre a destruição da Amazônia pelo desmatamento e as queimadas da floresta causadas pelos empresários brasileiros do Agronegócio. Assim sendo, Kambeba traz para o centro da discussão o tema da preservação da Natureza, como fator primordial para a sobrevivência da espécie humana.

Na contemporaneidade, a Amazônia enfrenta a devastação do meio ambiente, atividade extrativa predatória, os etnocídios, os genocídios praticados contra os povos

originários do Brasil, que são marcas de uma realidade que mudou muito pouco, repetindo o processo histórico de exploração das riquezas do território brasileiro. Na atualidade, os empresários brasileiros ligados ao agronegócio dispõem de um grupo de assassinos que estupram, matam, ateiam fogo em aldeias e florestas, garimpeiros que invadem terras já demarcadas para expulsar/exterminar mulheres e homens indígenas vistos, como entraves para o suposto desenvolvimento do país.

Literariamente, a obra de Márcia Kambeba é relevante, porque essa poeta amazonense, brasileira, assumidamente indígena da etnia Omágua/Kambeba, ao restituir por meio da literatura a "*Identidade negada e o rosto desfigurado*" dos povos originários da Amazônia Brasileira jogando por terra o que o regime colonial europeu determinou para a etnia Omágua/Kambeba: o silenciamento e/ou a invisibilidade identitária.

Assim sendo, a poeta Márcia Wayna Kambeba quebra a barreira da invisibilidade, desconstruindo, desse modo, a ideia de que o indígena é um sujeito subalterno, ao escrever a partir do ponto de vista e do lugar de fala da mulher autóctone. Os poemas "Falando da importância do meu povo" — que versa sobre os hábitos culturais dos povos que vivem na floresta *versus* os costumes internalizados pelos indígenas que residem na cidade — e "Minha rotina também já mudou" — o qual é registrado no suporte livro, tem como objetivo a preservação da cultura milenar da etnia Omágua/Kambeba.

Nesse sentido, ela assume o papel de contadora de história da sua memória individual e reverbera a memória coletiva da etnia, as lembranças de seu lugar de origem por meio do poema "De um lugar que eu nunca esqueci"; assim como a resistência identitária com "Mantenho meu ser indígena". Renato Ortiz declara que "Não existe uma identidade autêntica, mas uma pluralidade de identidades construídas por diferentes grupos sociais em diferentes momentos históricos" (ORTIZ, 2006, p. 8). No caso da poeta indígena Márcia Wayna Kambeba, ao transportar as narrativas orais da etnia Omágua/Kambeba em forma de poesia para o suporte livro, ela quebra a barreira da invisibilidade que paira sobre a cultura indígena brasileira, desde o século XVI, para então, construir sua visibilidade identitária, social e literária. Ao resgatar a cultura ancestral da etnia Omágua/Kambeba, quase apagada pela colonização, ela rememora sua história e garante que ela alcance outros lugares e pessoas por meio de sua leitura. Dessa maneira, a autora assume o papel de contadora de histórias que escolheu a literatura como estratégia, em particular a poesia, para reconstruir as suas e as histórias da etnia Omágua/Kambeba. Para ela, os registros escritos são uma possibilidade de perpetuar a memória dos povos indígenas da Amazônia, em geral do Brasil.

REFERÊNCIAS

ASSIS, Machado de. Instinto da nacionalidade. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/ pluginfile.php/355080/mod_resource/content/1/machado.%20instinto%20de%20nacionalidad e. pdf. Acesso em: 20 jun. 2022.

BONNICI, Thomas. *O Pós-Colonialismo e a Literatura*: estratégias de leitura. Maringá: EdUEM, 2012.

BOSI, Alfredo. *História Concisa da Literatura Brasileira*. São Paulo: Cultrix, 1994.

D'AMORIM JUNIOR, Miguel Antonio. *O encanto e o encontro com uma voz da poesia indígena brasileira e os ecos íntimos do leitor em sala de aula*, sob a orientação do professor Lourival de Holanda. Dissertação (Mestrado Profissional em Letras) - Universidade Federal de Pernambuco, 2019.

DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.). *Literatura Indígena Brasileira Contemporânea*. Porto Alegre: Fi, 2018.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade.* Trad. de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2016.

GRAÚNA, Graça. *Contrapontos da Literatura Indígena Contemporânea no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

GENETTE, Gérard. *Palimpsestos:* a literatura de segunda mão. Trad. de Cibele Braga. Belo Horizonte: Edições Viva Voz, 2010.

KAMBEBA, Márcia Wayna. *Ay Kakyritama:* eu moro na cidade. Poemas. 2 ed. São Paulo: Polén, 2018.

MACIEL, Benedito. Apresentação. In: KAMBEBA, Márcia Wayna. *Ay Kakyritama*: eu moro na cidade (Poemas e crônicas). Manaus: Grafisa, 2013.

MANDAGARÁ, Pedro. Uma forma de ver as literaturas das mulheres indígenas. Suplemento Cultural do Diário Oficial do Estado de Pernambuco. 06 jun. 2018. Disponível em: http://www.suplementopernambuco.com.br/artigos/2100-uma-forma-de-ver-as-literaturas-das -mulheres. Acesso em: 12 jun. 2020.

ORTIZ, Renato. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

SOUZA, Kelly de. Tupi or not tupi? A identidade do Brasil pré-colonial na obra de autores de indígenas e escritores indigenistas. Revista da Cultura, n. 21, abr. 2009. Disponível em: http://www.revistadacultura.com.br:8090/. Acesso em: 24 mar. 2019.

THIÉL, Janice. *Pele Silenciosa, Pele Sonora:* a literatura indígena em destaque. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

ZUMTHOR, Paul. *A Letra e a Voz: a literatura medieval*. Trad. de Amálio Pinheiro, Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

CAPÍTULO 4

O SIGNO CULTURAL E MITOLÓGICO DO POVO SÁMI (TROMSØ - NORUEGA) POSSIBILIDADES PARA O TURISMO ÉTNICO

Data de aceite: 01/02/2024

Joelma Monteiro de Carvalho
Professora Dra. Universidade do Estado do Amazonas (UEA) e Secretaria de Educação (SEDUC). Pesquisadora vinculada ao grupo de Grupo de Pesquisa Mythos - Humanidades, Complexidade e Amazônia - UEA/CNPq

Lucino Torres Tricárico
Professor Dr. Universidade Vale do Itajaí/ UNIVALI

Solange Pereira do Nascimento
Professora Dra. Universidade do Estado do Amazonas, Pesquisadora, líder do Grupo de Pesquisa Mythos

RESUMO: Este estudo descreve os signos presentes nas práticas ritualísticas, sua importância e influência na identidade do povo Sámi como potencial para o turismo étnico. Nesse sentido, o estudo atende uma perspectiva metodológica de abordagem qualitativa, descritiva e exploratória, tendo como base a fenomenologia de Husserl, (1996), com estratégias etnografia, Mattos (2011) e semiótica de Peirce (2010). Os lócus da pesquisa se deram na cidade de Tromsø/Noruega, com o povo Sámi, localizado a 350 quilômetros ao norte do Círculo Ártico. “O termo Sámi remete a várias etnias e não a um único povo que é constituído numa unidade expressa em forma de nação, conforme Lehtola (2005, p.11). Adjetivada por seus inúmeros encantos, combina o destino turístico com a natureza e a mitologia e cultura dos povos noruegueses, além da essência do homem pastoreio. As técnicas das interlocuções com os envolvidos produziram anotações do campo, tendo como estratégias a observação participante, entrevista aberta, anotações, fotografias e registros em áudio. Como resultado, elencamos variados signos, verbais e não verbais presentes na mitologia Sámi, os quais são usados em rituais e, atualmente, são simbolizados nos artesanatos, na evocação dos cantos e no uso de animais que representam significativamente histórias da ancestralidade, refletidas no turismo étnico.

PALAVRAS-CHAVE: Signos. Turismo étnico. Povo Sámi. Tromsø. Noruega.

THE CULTURAL AND MYTHOLOGICAL SIGN OF THE SÁMI PEOPLE (TROMSØ-NORWAY) POSSIBILITIES FOR ETHNIC TOURISM

ABSTRACT: This study describes the signs present in ritualistic practices, their importance and influence on the identity of the Sámi people as a potential for ethnic tourism. In this sense, the study serves a methodological perspective of a qualitative, descriptive and exploratory approach, based on the phenomenology of Husserl, (1996), with strategies of ethnography, Mattos (2011) and semiotics of Peirce (2010). The locus of the research was in the city of Tromsø / Norway, with the Sámi people, located 350 kilometers north of the Arctic Circle. "The term Sámi refers to several ethnic groups and not to a single people that is constituted in a unit expressed in the form of a nation, according to Lehtola (2005, p.11). Adjected by its countless charms, it combines the tourist destination with the nature and the mythology and culture of the Norwegian peoples, in addition to the essence of the shepherding man. The techniques of interlocutions with those involved produced notes from the field, using participant observation, open interviews, notes, photographs and audio records as strategies. As a result, we list various signs, verbal and non-verbal present in Sámi mythology, which are used in rituals and, today, are symbolized in handicrafts, in the evocation of songs and in the use of animals that significantly represent histories of ancestry, reflected in tourism ethnic.
KEYWORDS: Signs. Ethnic tourism. Sámi people. Tromsø. Norway.

INTRODUÇÃO

Nos últimos anos, tem havido uma preocupação mundial com a paisagem sagrada e sítios naturais como meio de conservação da cultura, no habitat do povo Sámi (DUDLEY et al. 2010; WILD, MCLEOD 2008). Os estudos da memória sobre a tradição cultural de um povo têm despertado pesquisadores como tema atual em abordagem nos estudos contemporâneos, principalmente nas ciências humanas e sociais. Nesta direção, o povo Sámi tem trabalhado para manter viva a cultura e a tradição por meio de variados signos, dentre eles o pastorear das renas, os artesanatos e as canções empregados em rituais. Os Sámi, enquanto povo com direitos, deveres e princípios, obtiveram marcas identitárias por meio de símbolos necessários ao reconhecimento da cultura num contexto contemporâneo.

As teias mitológicas "foram preservados até hoje pela transmissão oral por meio dos mitos, lendas, contos de fada, sagas crenças e outras manifestações" Faur (2014, p.174), vivendo em equilíbrio com a natureza. Um povo organizado, independente, com parlamento e regimentos próprios, fatos estes que "em 1986 foram criados o hino e a bandeira da cultura Sámi" (Herb & Kaplan 2008) que traduz a luta desse povo.

Dorsch (2017, p. 47) reafirma que "os Sámi são representados na Assembleia Parlamentar na Noruega, na Finlândia e na Suécia e, embora percebidos como órgãos que governam a autonomia Sámi", no que tange às políticas sobre educação, cultura, língua e ao estatuto indígena, dialogam permanentemente com o governo do mesmo país.

Os símbolos, como a bandeira Sámi, têm um significado bem particular, os parlamentos permanecem até os dias atuais fortalecendo as políticas públicas para a

população. A garantia dos direitos veio após longa história de lutas, “O direito internacional tornou-se um meio cada vez mais significativo, pelo qual o Sámi e outras minorias aborígines são capazes de expandir sua posição legal dentro seus próprios países”, Hicks (2001, p.10).

Assim, este trabalho analisa como o povo Sámi ao Norte da Noruega, na cidade de Tromsø, ressignifica a tradição cultural, por meio dos signos, como possibilidade para o turismo étnico. Quais os símbolos que representam a cultura Sámi? Os signos presentes em rituais são atrativos aos turistas? Essas inquietações levaram-nos até o campo deste estudo para levantar e analisar os signos usados em rituais na formação do grupo étnico e ao contexto atual. Da mesma forma, Marcel Mauss, nos estudos “Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos: Étude de morphologie sociale” (1904, p. 123), sobre os apontamentos do povo, procurou estabelecer critérios de análise, com a finalidade de compreender a estrutura morfológica social dos grupos, a partir da geografia, nas estações anuais, nos assentamentos e, por fim, nos costumes cultural.

A Noruega tem uma população de 5.372.191, (cinco milhões, trezentos e setenta e dois mil e cento e noventa e um), conforme dados do censo de Inteligência dos Estados Unidos (julho de 2018), e características peculiares do Norte do Ártico, um país diversificado com marcas históricas.

Quanto aos dados étnicos noruegueses, apresentam um percentual de 83,2%, que inclui cerca de 60.000 Sámi. Em se tratando da cidade de Tromsø, os dados da UNESCO apresentados no atlas de 2013, divulgado pela Universidade de Tromsø- UIT (2018, p. 89), mostram que nesse período havia 30 mil falantes Sámi North, Noruega, sem especificar as cidades. No entanto, na cidade de Tromsø, conforme dados do Parlamento Sámi de 2017, o número de eleitores identificados no referido parlamento era de 1.404 pessoas, e dessas votaram na última eleição 842.

O povo Sámi é um povo muito antigo. “Eles são pouco estudados e praticamente desconhecidos. Eles habitam o Norte da Escandinávia, da Noruega, Finlândia e a Península Kola, com parentesco com Finlandeses, os samoiedos e as tribos siberianas” (FAUL, 2014, p.567). No entanto este estudo está direcionado ao povo que habita em Tromsø/ Noruega, sendo a sua capital a cidade de Oslo, conforme mostra o mapa.
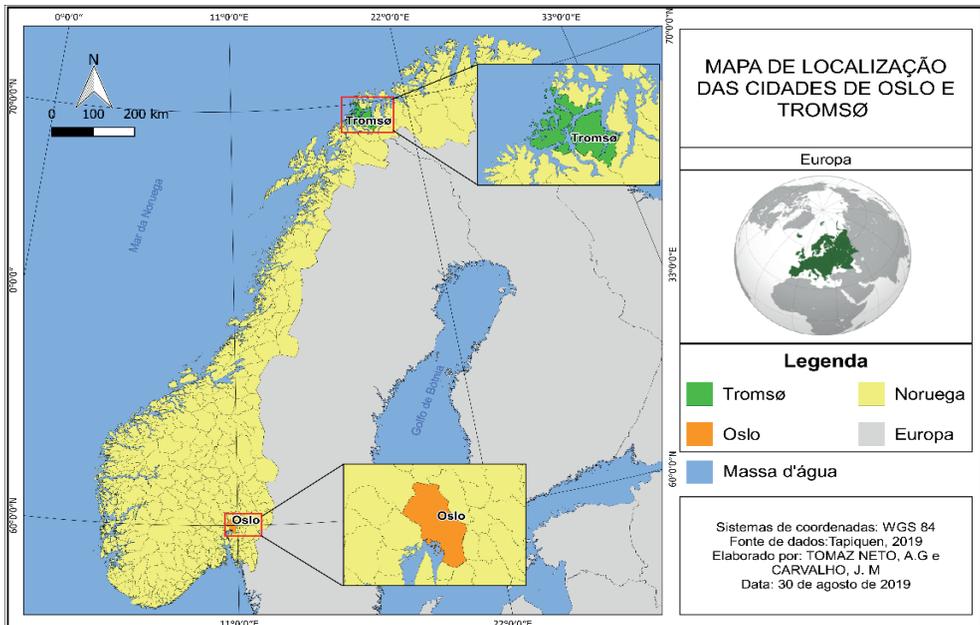
Figura 1: Mapa da localização da Capital da Noruega e a cidade de Tromsø

Fonte: Tomaz Neto, A.G e Carvalho, J.M, agosto de 2019.

Um povo que, na sua diversidade, apresenta diferenças climáticas, linguísticas e culturais bem singulares, de origem indo-europeia, porém manifesta e compartilha mitos, crenças, costumes folclóricos e conceitos religiosos semelhantes a outros povos. “À medida que os guerreiros vikings se aventuravam para longe de sua pátria, em busca de comércio, conquistas e pirataria, eles também levavam consigo, crenças, mitos e costumes” (FAUR, 2014, p.629).

COSMOGONIA E IDENTIDADE E OS ELEMENTOS SÍGNICOS

A relação homem e natureza, em Tromsø, está intimamente ligada aos fenômenos cósmicos da Terra, do Sol e da água, além do enigmático fenômeno das Auroras, sobretudo da Boreal. A cosmologia nórdica, como se percebe, é preservada, principalmente pelo elemento ligado à natureza. O sol denominado de “sol da meia-noite” é um momento que atrai turistas e possui muitos significados, dentre eles, o que aquece e nutre os seres vivos, em dias curtos e outros dias longos em Tromsø (FAUR, 2014).

No que diz respeito ao aparecimento da Aurora Boreal, ela costuma surgir no final do mês de setembro. Em 2019, um ano atípico, sua aparição ocorreu no dia 07 de setembro às 22h30, período em que adentrava ao campo deste estudo. Era uma noite na qual o espaço celestial estava sem nuvens, o céu com uma negritude, e do alto as estrelas luziam. Com explicações astronômica, o fenômeno é uma das aparições preferidas dos nativos e dos

turistas e há conversas com a Aurora Boreal. Nas ruas e nos prédios, o clima é contagiante com a presença celestial desse espetáculo da natureza, que traz um sentimento de pertencimento e ao mesmo tempo mítico para os que o presenciam.

De modo geral, não se afirma que, à associação dos mitos está relacionada com os fenômenos da natureza. Neste sentido, Langer colabora que "nem sempre é possível explicar a origem dos mitos pelo simples contato dos fenômenos naturais, pois eles possuem outras motivações sociais, políticas e mesmo religiosa" (LANGER, 2013, p.79).

Ao falar de Sámi, deve-se levar em consideração que o termo remete a várias etnias e não a um único povo que é constituído numa unidade expressa em forma de nação: hoje, são reconhecidas 10 etnias diferentes (LEHTOLA, 2005, p.11). Neste trabalho, o foco são o Sámi do Norte, que estão pelos fiordes da região da cidade de Tromsø.

Destaque-se que o Sámi, tipicamente, costuma usar canções denominadas de joiks, que são manifestações de forte musicalidade, carregadas de sentimentos. São cantigas transmitidas de geração em geração, cabendo a cada família preservar a tradição cultural, por meio dos filhos, ao transmitir seus próprios joiks, fazendo com que, dessa forma, a tradição desse povo atravessasse séculos. Sendo assim, a arte de contar estórias entre o povo está presente na estrutura e na narrativa dos contos folclóricos (HOFFMANN, 2008).

Há variados e diferentes joiks (yoik) para distintas finalidades, que são empregados em diferentes momentos, seja por evocação, adoração a um ser humano, seja para os animais. São cantos carregado de elementos mitológicos, muito emotivos, em que cada melodia pode ser destinada à mulher amada, outra aos antepassados, outra aos filhos, à cura de doenças, à natureza, à prosperidade, e a outras intenções.

A partir da década de 1980, a retomada das tradições vem crescendo, apoiada pelo governo norueguês, conforme preconiza a convenção 169, em seu 2º artigo "Os governos terão a responsabilidade de desenvolver, com a participação dos povos interessados, uma ação coordenada e sistemática para proteger seus direitos e garantir respeito à sua integridade".

Da mesma forma que como outros povos do mundo, "os ancestrais dos povos nórdicos também praticavam o xamanismo, a conexão com o mundo animal e espiritual que era feita por meio de danças ritmadas em rituais" (FAUL, 2014, p. 40).

Alves (2018) destacou que os *noaidi* - nome dado aos xamãs - eram capazes de penetrar em diferentes mundos espirituais, ao entrar num estado de transe, por meio de rituais, sacrifícios e canções. Aqueles que fizessem uso dos cuidados do Xamã eram chamados de feiticeiros primitivos (LEHTOLA, 2005, p.16). Unni Lundstedt relata com sentimento de tristeza que "procurar um xamã era motivo de penalidade. A história revela que, nos anos 1600, muitos Sámi foram sacrificados e queimados em fogueira, pois eram condenados por práticas de bruxaria" (comunicação oral coletada em 06 de setembro de 2019).

Dialogando com Munch (1926), numerosos mitos surgiram e estão relacionados

aos espíritos, que sofreram expulsão por meio de cânticos, orações ou água benta dos sacerdotes, e por este motivo abandonaram forçosamente suas moradas em pedras ou os montes. Constantemente, com os Sámi, no passado, alguém era ridicularizado ou acusado de ser supersticioso por acreditar em deuses e xamãs.

São muito presentes as lembranças do passado, memórias deixadas pelos ancestrais, entre os Sámi, conforme destacou Faul (2015, p.63) "para criar uma sintonia com a antiga tradição, o ritual de iniciação deve ser ao ar livre". Desse modo, os símbolos se apresentam, em cada ato, carregados de metáfora, por exemplo: um simples andar pela beira do mar é como renascer um momento do passado. As práticas ritualísticas se estabelecem por meio de pessoas, objetos e locais, de forma organizada e dinâmica, "criando danças, cantos, músicas, entre outros métodos, para garantir a conexão entre o homem e o sagrado" Ayoub (2015, p.408). Também, os rituais ocorriam em locais naturais como as margens do rio, colinas, campos, ou outros locais, Ayoub (2015).

Na mitologia Sámi, as pedras fazem conexão com outros mundos, "as grandes pedras que eram tidas como portais de conexão para os outros mundos, e onde podiam ser realizadas cerimônias sacrificiais e oferendas às divindades e espíritos" (Kent, 2014, p. 84). Afinal, eram momentos de reunir em torno do fogo, cantarolando e se alimentando de frutos da natureza.

DESCRIÇÃO DOS SIGNOS, NUMA ABORDAGEM DA SEMIÓTICA

Retornando às questões mitológicas, elas são expressas nos artesanatos e conhecidas como duodji, visíveis nas lojas da cidade de Tromsø, como as famosas meias artesanalmente traçadas por mulheres Sámi. Essas peças de roupa são agregadas à historicidade, representadas pelo tempo e trazendo sentimentos, carregadas de um valor cultural dos nativos, por apresentar traçados, ponto a ponto, passados de geração a geração. Os duodji são sustentados pelas representações de Sámi e expressam trabalhos exuberantes com grafismos desenhados em roupas, bonés e em utensílios bem diversificados e com tecelagem próprias, apresentando características e habilidades do mesmo povo.

Nas figuras a seguir os símbolos gráficos são apresentados nas confecções, em loja do museu Polaria. Na figura 2, é marcada pela cabana denominada de l*avvu*, usada em estações para contemplar a Aurora Boreal, Sol da meia-noite, dentre outros elementos do espaço celestial, que remontam a uma trajetória histórica dos Sámi. Já na figura 3, faz referência ao homem pastoreio, em atuação no campo com a rena, a qual é um símbolo dos criadores.

Figura 2: Signo cabana no vestuário

Figura 3: Signo rena no gorro

Fonte: Acervo fotográfico da pesquisadora capturado no museu Polaria, setembro de 2019.

Na loja de artesanato do museu Polaria, no centro comercial de Tromsø, as vitrines apresentam uma variedade de chaveiros, confeccionados em madeira, outros confeccionados em osso de rena, pulseiras em curtimento de couro, canecas típicas, dentre outros produtos, tendo como relevante conteúdo simbólico a mítica rena, e outros, como parte da cultura imaterial.

Estes e outros objetos são encontrados, também, no museu Polaria, em Tromsø, como as luvas, bolsas, pulseiras e outros artigos confeccionados do couro de rena. Tradicionalmente, o artesanato (duodji), na descrição da Senhora Unni Lundstedt, "é de um tempo que sempre cuidávamos do nosso artesanato", desenvolvendo todas as atividades relacionadas a ele, como na colheita de junco de grama, no processo de secagem e utilização no enchimento de luva, tanto para absorção do calor, quanto também para amortecimento, durante o uso de pastoreio.

Assim, a complexidade do fenômeno não se configura somente por questões econômicas da cidade, mas também pela afirmação identitária que marca o povo nórdico Sámi e reforça a etnicidade. Os distintivos remetem desde a origem histórica deste povo em um percurso até os dias atuais. "O discurso e a análise semiótica permitem apreender, não apenas os produtos cristalizados ou convencionais, mas também, os atos semióticos (MELLO, 2019, p.138).

Os elementos que marcam a identidade do povo Sámi estão relacionados com a cosmovisão nos elementos da água, da terra e do elemento cósmico, geradores de sentido anualmente.

Sobre os signos, Peirce (2010, p.49), ao classificar em categorias, definiu como uma "relação triádica de comparação, as quais fazem parte da natureza lógica; de desempenho, que estão relacionadas às naturezas dos fatos; e de pensamento, ligadas à natureza das

leis”. Em resumo, no campo semântico a relação triádica do signo está correlacionada entre o signo, seu objeto e o interpretante.

No que diz respeito aos signos presentes nas práticas ritualísticas do povo Sámi, cada elemento é representado por um símbolo relacionado ao valor sígnico. Esses elementos representativos usados diariamente pelo povo Sámi têm exercido atração em turistas do mundo inteiro. Eles promovem no indivíduo a curiosidade em conhecer a tradição cultural, além do estilo de vida, a partir da historicidade empregada nas narrativas dos heróis e deuses ao longo da história, usados em rituais. A relação homem e natureza se estabelece de forma bilateral e organizada, a fim de garantir os costumes, assegurados por leis próprias do povo, para promover sustentabilidade e igualdade no Ártico (Hicks, 2001).

Hoffmann (2008, p. 82) destacou que “o processo de afirmação da identidade étnica dos Sámi ganharia novos contornos na primeira metade do século XX, quando esse povo começou a buscar formas de expressão política ligadas à defesa de seus interesses”. Assim, todas as decisões passam pelas organizações denominadas de parlamento Sámi, que resguardam o valor dos símbolos numa tríade entre o signo, objeto e interpretante.

Nessa perspectiva, os símbolos destacados nos hotéis, lojas de artesanatos e museus remetem à cultura nórdica, sobretudo do povo Sámi, reminiscência das tradições xamânicas. Faul (2014, p.570) destacou que “Os Sámi consideram os espíritos da natureza seus ancestrais, se comunicavam com eles por meio do noajddes, aqueles que enxergam no escuro”. É viva a tradição cultural desse povo, e a cada dia se fortalece, pelos movimentos políticos e sociais.

MITOLOGIA SAMI: SÍMBOLOS E SIGNOS DE UM POVO

De acordo com Faul (2014), o mundo, segundo a tradição Nórdica, iniciar-se-ia com o surgimento de três temerosos invernos que poderiam ser, também, o anúncio do fim do mundo, ou o inverno sem fim, que seria o fim dos tempos. Duas forças, uma do bem e outra do mal ligadas à natureza que são representadas pelo fogo e pelo gelo.

Os antigos acreditam que o universo nasceu dessas energias opostas: sendo uma pela força ígnea, contração e a cristalização pelo gelo. “Antigamente eles cultuavam a Grande Mãe, que se manifestava nas florestas, grutas, pedras, rios e animais, de modo a reverenciar suas personificações [...]”, Faul (2014, p.572). Neste sentido, é perceptível o valor semântico que marca o povo nórdico Sámi, pois consideravam que os espíritos da natureza e seus ancestrais se comunicavam frequentemente, por intermédio do xamã.

A respeito da mitologia Nórdica, destacou sobre os “elfos, seres que se associaram preferencialmente aos homens, alguns eram bons e outros eram maus”, Segundo, Munch, (1922, p.56) os bons elfos, chamados elfos brilhantes (ljós-alfar), que eram mais brilhantes que o sol, tinham sua residência em Alfheim; os elfos malignos, chamados elfos escuros (

svart-alfar , døkk-alfar) eram mais negros que o campo, tinham suas casas sob a superfície da terra e, portanto, costumam ser confundidos com os anões. Os elfos, segundo narrativas do Sámi, viviam muito abaixo da superfície da terra ou ainda criavam seu habitat em grandes rochas ou montes. Esse imaginário popular ainda está presente na vida dos pastoreios e se mistura com a vida cotidiana de modo de vida tradicional.

Assim, ao andar pelas ruas da cidade de Tromsø, as lojas são decoradas por animais que representam a cultura Sámi, além de se deparar com renas *Rangifer tarandus*, trafegando pelas ruas em rebanho. As renas são consideradas como um animal mítico, lendário, apresenta beleza e graciosidade. De forma simbólica, “os animais mamíferos são os que aparecem em maior frequência e diversidade, tanto na mitologia, quanto na iconografia”, destacou Oliveira (2016, p. 86).

Logo, dependendo da estação do ano, os cuidadores de renas pastoreiam em lugares diferentes, seja em campos montanhosos, seja nas costeiras do mar. No entanto, conforme a Convenção nórdica, dentre os requisitos de ser denominado Sámi, destacamos o 4º artigo “tenham o direito de exercer a criação de renas Saami na Noruega ou na Suécia”.

As renas, na biologia, fazem parte da classe dos *cervídeos*, cervos que em latim científico são denominados de *Cervidae,* ou ainda veados, do latim venatu, “caça morta”, constituindo uma família de animais ungulados artiodáctilos e ruminantes, à qual pertencem animais como a corça, o alce e o caribu. Esse cervídeo de chifres vive em manadas silenciosas pelas altas latitudes e é magnificamente adaptado à aridez e a temperaturas baixíssimas. É um animal de rebanho que resiste a céu aberto nas noites do inclemente inverno, quando a temperatura chega à 45ºC negativos em época do inverno. Para o Sámi, a rena é a marca da essência de ser Sámi. Sua bravura e resistência fazem o povo Nórdico persistir e lutar pelo meio ambiente para manter viva a espécie (ALVES, 2018).

Dorsch (2017, p. 22) enfatizou que a relação entre Sámi e natureza vai além dos modos de subsistência, das técnicas utilizadas e da sua localização. Esta relação ficou assente em lendas e histórias, sendo esta cultura do ambiente o foco do mundo Sámi. Em todas as narrativas, a natureza serve não somente de cenário exuberante entre fiordes, mas também demonstra a força da mitologia deixada pela ancestralidade. A exemplo, destacamos a presença de animais em território Sámi, como ursos e lobos, tidos como personificações de seres de outros reinos espirituais e, portanto, a caça e a matança ritualística desses animais eram proeminentes também no sentido religioso (KENT, 2014, p.79).

A cosmovisão deste povo é carregada de simbolismo, sendo orientado pelos deuses “Veralden-radien, um dos mais importantes, que regia o Universo e era provedor da fertilidade que sustentava todo o mundo e Bieggalmmái, deus dos ventos, de suma importância para os Sámi que rebanhavam renas”, destacou Alves (2018, p. 224).

QUESTÕES METODOLÓGICAS

Para imersão na cultura Sámi, povo indígena nórdico, foram necessários vários percursos até chegar à cidade de Tromsø. A partir de uma abordagem fenomenológica, tendo como estratégias a etnográfica e a semiótica, foi possível navegar pelo solo gélido do Ártico. A fenomenologia "é uma investigação em que o pesquisador identifica a essência das experiências humanas, com respeito a um fenômeno descrito pelos participantes", destacou Creswell (2010, p.38). No juízo fenomenológico, proposto por Husserl, exige uma eliminação de noções preconcebidas em relação à natureza dos fatos, numa relação descritiva e dialógica entre o pesquisador e o participante (DATIGUES, s/d; MERLEAU-PONTY, 1999). A proposta husserliana busca a apreensão da própria coisa, isto é, do fenômeno em estudo.

No que diz respeito a etnografia, "trata-se de uma estratégia de investigação em que o pesquisador estuda um grupo cultural, por meio observacionais" (CRESWELL 2010, p.37). Como se trata de um povo internacional, o percurso metodológico iniciou no segundo semestre de 2017, em que fizemos um contato inicial com o Consulado da Noruega no Rio de Janeiro, tendo como finalidade estreitar uma rede de contatos para a pesquisa. Em 2018, estabelecemos nova conexão, por e-mail e por telefones, com pesquisadores do Núcleo de Estudos Sámi, em Tromsø. Os meses se passaram e, em julho de 2019, houve um encontro com a Embaixada da Noruega em Brasília. Apresentamos a proposta do projeto da tese ao coordenador dos povos indígenas Sámi, senhor Kristian Bengtson. Nesse diálogo, foi possível apresentar a proposta do estudo e compreender sobre a política da Noruega e do povo Sámi.

Seguimos viagem ao campo da pesquisa na cidade de Tromsø / Noruega, a fim de reforçar e consolidar a escrita para a base exploratória deste estudo. As questões que nortearam a investigação foram a partir dos objetivos traçados em levantar e analisar os signos usados em rituais, como atrativos para o turista e para o desenvolvimento cultural.

A pesquisa é descritiva e exploratória, conveniente neste estudo, pois se trata de um desenho inovador, ainda desconhecido na literatura científica, em que se abordam questões descritivas e suas interpretações (CRESWELL, 2010).

Os indígenas são importantes nativos, capazes de estabelecer a história do passado com atualidade, expressa por meio da mitologia apoiada na natureza. A partir dos objetivos traçados, estabeleceu-se ir ao encontro dos participantes, de modo a "exprimir opiniões, aprender a escutar, ouvir e estabelecer diálogos face a face" (Olsen, 2015, p.109).

Ainda no bojo da pesquisa qualitativa, priorizou-se, nesse momento, um estudo de caso, junto ao grupo de pessoas Sámi, incluindo pesquisadores do Núcleo de Pesquisa Samisk, na Universidade de Tromsø, além de acervos e fotografias presentes nos museus Polaria e Museu Sámi da (UIT), na biblioteca pública de Tromsø, nas lojas comerciais de souvenir e na agência de viagem Visittromsø.

Na universidade, levantamos uma vasta literatura, escrita nas línguas norueguesa, inglesa e espanhola, sobre o povo Sámi. Como instrumento de coleta dos dados, gravamos as entrevistas abertas e fizemos a captura de imagens fotográficas, junto aos povos indígenas e aos demais participantes, relacionando a trajetória específica de cada um deles, observando e ouvindo as suas posições e preocupações, de forma a poder tratá-los de modo qualitativo.

Foram dias de intenso trabalho que dispusemos para realizar o campo de estudos, na cidade de Tromsø, Noruega, onde realizamos o levantamento em arquivos de internet, em documentos na Universidade de UIT, na biblioteca e em museus, que nos consentiram delinear com profundidade e segurança a vida cultural e histórica dos Sámi, o que envolveu um vasto conhecimento sobre o assunto, em fontes primárias e secundárias reunidas em documentos e livros.

Quanto à seleção, priorizamos 30 pessoas maiores de idade, residentes em Tromsø, sexo masculino e feminino, na faixa etária de 18 a 65 anos de idade. Assim, sob o enfoque de entrevista aberta, observação participante, roda de conversa e captura de fotografias, além dos devidos registros no diário de campo, as entrevistas e as notas de campo foram delineadas, acendendo as memórias vivas no tempo da narrativa histórica e poética, (PAUL RICOEUR, 2010, p.113).

Quanto ao instrumento da entrevista, cabe ressaltar que não foi fácil fazer uma abordagem etnográfica, pois os informantes são arredios e desconfiados. Um dos principais elementos da coleta dos dados "é de observar os comportamentos dos participantes" (Creswell, 2010, p.42). Tivemos a preocupação em respeitar o espaço de cada informante, e aqueles que nos permitiram se deixar gravar e fotografar assinaram a documentação exigida pelo comitê.

No campo "etnográfico, observam-se os modos como esses grupos sociais ou pessoas conduzem suas vidas com o objetivo de revelar o significado do cotidiano, nos quais as pessoas agem" (Matos, 2011, p.51). Contudo, a documentação escrita, mesmo em outras línguas são importantes, pois o trabalho de campo não é somente aquele que faz interação com o interlocutor (CRESWELL, 2010).

No que diz respeito à análise dos dados, é qualitativo de modo simplificado, implicados na interpretação à luz da semiótica, numa relação do signo, objeto e seu interpretante, Peirce (1975). A sistematização dos dados se deu inicialmente pela leitura dos documentos escritos - como artigos, teses e plataformas digitais – os quais foram lidos, resumidos e tabulados por ano e autor. As entrevistas capturadas no campo do estudo foram transcritas e analisadas para a obtenção dos resultados, que foram organizados por categorias, tipologias e em seguida a delimitados por temáticas para a composição da escrita. A partir desses resultados, mergulhamos na escrita deste texto de forma sintática e carregada de significados à luz da fenomenologia.

Quanto às questões éticas, asseguramos direito aos participantes à livre expressão quanto às imagens e aos depoimentos, pois houve informantes que não aceitaram gravar a entrevista, devido a se sentirem psicologicamente incapazes de responder às perguntas, portanto “foi respeitada a vontade dos participantes” Creswell (2010, p.118). Os demais participantes consentiram as entrevistas por meio do formulário TCLE (Termo de Consentimento Livre esclarecido). As entrevistas abertas ocorreram na Embaixada da Noruega, em Brasília, em Museus, na Universidade UIT, no departamento Sámi e junto ao povo nórdico em estudo, na cidade de Tromsø, Noruega.

DISCUSSÕES DO RESULTADOS

Tendo em vista os elementos apresentados até aqui, percebemos que, em contexto contemporâneo, o ser humano absorve e se incorpora de outras linguagens, denominadas de signos, representações, sinais e símbolos que estão presentes no cotidiano do indivíduo. À luz da Semiótica, que detém sobre a capacidade hermenêutica o valor dos ícones, no que diz respeito às imagens, aos signos (palavras) e aos símbolos, isto é, a significação adquirida às imagens e às verbalizações, foi possível percorrer sobre as narrativas míticas do povo Sámi, um dos percursos capazes de perceber o que está por detrás daquilo que se confronta (BUENO, 2017).

Da mesma forma, os signos estão representados em vários espaços, seja nos “locais de trabalho, de lazer e socialização, [...] na nossa vida privada”, destacou Santaella (2012, p. IX). Do ponto de vista semântico, “a Semiótica é uma ciência formal que tem por objetivo estabelecer como devem ser todos os signos, para uma inteligência capaz de aprender através da experiência” (SILVEIRA, 2007, p. 38).

No turismo, a semiótica tem sido uma nova teia de conhecimento, pensada a partir das ideias de Culler (2001) visando apoiar o discurso, amparado no seu artigo Semiótica do Turismo. “O turista se interessa por tudo como um sinal da coisa em si [...]. No mundo inteiro, exércitos de turistas se inflamam, à procura dos sinais de demonstrações de francesismo, do comportamento italiano típico” (CULLER, 1981, p. 18, apud URRY, 2001). Sob essa perspectiva, os tecidos semióticos aparecem como significados presentes nas malas e na companhia dos turistas, logo, “os turistas contemplam lugares que eles já tenham consumido em forma de imagem. Contemplar é [...] fotografar signos ou marcas, onde os turistas estão emoldurados e fixados (LARSEN, 2014, p. 305).

Dann (1996), em seu livro The language of tourism, evidenciou a existência de uma linguagem verbal e não verbal particular do setor, constituída por um sistema de signos, símbolos e códigos particulares que atuam nos negócios do turismo. Compreender o multiculturalismo, no universo semiótico do signo, no campo do turismo étnico é embeber às concepções do objeto, do signo e do seu interpretante, segundo a teoria peirciano.

Mello (2019) reflete sobre os diversos signos presentes no universo turístico e que estão presentes na comunicação, na linguagem e na publicidade turística. Assim, a semiótica é um marco contemporâneo para o turismo, e que ajuda a entender e a compreender o fenômeno cultural. Nesta direção, os interessados neste tipo de turismo, ainda, interpretam e tematizam os "elementos não familiares da vida de outras pessoas, até então, supostamente familiares" (URRY,2001, p.29). Sendo assim, o que se consome no campo do turismo étnico, no ideal Sámi, são os elementos sígnicos, que residem na tradição cultural, de forma histórica, social e comunicativa. Esses elementos estão presentes na cultura, sobretudo nos inúmeros rituais. Cada ritual é agregado de símbolos, carregados de sentidos, os quais apresentam um significado (Carvalho, 2019). "Ele nasce no mito, […] o mito narra a memória dos Entes Sobrenaturais, […]. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais, que permanecem vivos em cada povo" (Eliade,1972, p. 11). Essas memórias afirmam a tradição cultural de uma nação.

Para compreender a cosmovisão deste povo, foi necessário mergulhar e conhecer a tradição cultural, como a língua e a cultura, que o caracteriza. Os elementos identitários que marcam e formam o patrimônio cultural de uma região se consolidam como a identidade de um lugar e de um povo. A atual definição oficial de patrimônio cultural imaterial é estabelecida pela UNESCO (2003, p. 34) "de cultural imaterial – que se transmite de geração em geração, que é constantemente recriado pelas comunidades e grupos de sua interação com a natureza e sua história".

Dessa forma, o Sámi carrega em sua cultura uma história construída através das vivências dos seus antepassados, com representações culturais e marcas identitárias deixadas pelo tempo, como lendas, grafismos, forma de caçar, forma de pescar, forma de se alimentar, dentre outros, que são atrativos turísticos nos espaços culturais, na cidade de Tromsø. Dito isto, nascem novas perspectivas para o campo do turismo, por uma política pública pautada no desenvolvimento sustentável e na garantia dos povos indígenas, corroborou Santos (2015).

Ao compartilhar saberes com outros povos, não significa dizer que a identidade será colocada em risco. Sobre isso, identidade étnica não se caracteriza como concepção estática (Fredrik Barth, [1969] 2000), e sim dinâmica que pode ser construída a partir das interações dos grupos sociais. No entanto, o mesmo afirma que a influência mútua com outros grupos não leva ao desmoronamento, ou apagamento da cultura, em espaços híbridos, isto é, "as diferenças culturais podem persistir apesar do contato interétnico e da interdependência entre etnias" (BARTH, 2000, p. 26).

O fortalecimento da cultura do povo Sámi a cada dia se intensifica, considerando a promoção desta em prol da tradição. Manter os laços da identidade indígena, por meio dos signos que os representam, é primordial para o fortalecimento dos rituais e, assim, manter viva a mitologia. Logo, mostra-se a autenticidade e legitimidade dos Sámi como os habitantes originais da Escandinávia (BURMEISTES et al 2006).

De modo geral, os signos, verbais e não verbais presentes em rituais, têm atraído turistas ao norte da Noruega, na cidade de Tromsø, seja por meio da mitologia ou por meio diário, na atualidade do povo em estudo. Nesse sentido, a partir das ideias de Leach, o ritual se conforma como uma linguagem de significados semióticos, em que os indivíduos e grupos se manifestam por coisas, socialmente (Leach, 1996, p. 32). Dessa forma, tanto os rituais quanto os mitos, podem ser tratados como linguagens de signos envolvendo a língua falada e a estética, expressando as pretensões dos indivíduos.

No que diz respeito ao turismo étnico, a teoria do signo empregada é a que revela os desejos dos turistas, nas imersões durante as práticas ritualísticas, de sua ação no contexto da promoção e da recepção dos turistas. A interpretação dos signos nos permite mostrar como os elementos signicos, ancorados em rituais, são mediadores de comunicação por meio das narrativas comunicacionais, presentes nos cantos, na mitologia ou nos grafismos rúnicos do povo Sámi ou em outros elementos representativos que se combinam na semiose geral do signo. Assim, os hábitos que determinam as regularidades do pensamento são geradores de significação e da ação, como "amplitude, a diversidade e a irredutibilidade dos usos da linguagem" (RICOEUR, 1989, p. 24).

No âmbito da descrição dos elementos signicos da cultura Sámi, à luz da semiótica peirciano, um objeto pode ser representado por um signo para um interpretante, e este interpretante se torna outro signo que produz um significado com outro objeto. "O que é objeto torna-se signo que se torna interpretante, e o que é interpretante vira signo ou objeto, e assim por diante" (SOUZA, 2001, p.75).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O mundo mitológico é carregado de signos que marcam a identidade, a história e a filosofia de vida, compondo a cultura imaterial do povo Sámi, que representa parte substancial da tradição cultural. A história, o mito e os rituais têm papel importante no tempo e no espaço de um povo. Segundo Dorsch (2017, p. 23), o mundo mitológico "funciona como um renascimento unificado, destacando as relações entre Homem, Natureza e Espírito". Assim, os mitos contam a história da viagem de "entre-mundos" dos antepassados Sámi, por meio das narrativas.

Nas narrativas que marcam esses discursos, aparecem quatro tipos humanos que definem a cultura Sámi, sendo o guerreiro, o caçador, o agricultor e o pescador, personificados por um deus. "A resistência de um elemento diacrônico num modelo de vocação essencialmente acrônica parece ser o índice de uma resistência mais fundamental" (RICOEUR, 2010, p.82).

Desse modo, a cidade de Tromsø orgulha-se de seu povo e do manancial histórico que envolve o heroísmo épico nas narrativas das canções *yoik.* Essas marcas são visíveis nas decorações dos hotéis, lojas, restaurantes com expressões míticas e ancestrais que anunciam, nos signos identitários da cultura.

Dentre os variados signos encontrados na cultura do povo Sámi, levantados nos achados deste estudo, elencamos e analisamos os diversas símbolos que representam forte atração turística, é o caso do elemento sígnico rena. Das renas, tudo se aproveita, como a carne, o couro, os chifres e os ossos, que são amplamente empregados na confecção de talheres, cabos, alças, puxadores, maçanetas, botões de camisa, dentre outros.

Garantir os saberes tradicionais, portanto, nos espaços turísticos, sobretudo no turismo étnico, garante novas vivências no campo, em que o turismo étnico se forma a partir dos resultados de dois tipos de sentimento: aspectos sociais, à cultura e à identidade e por meio da divulgação da existência de um grupo étnico.

Da mesma forma, a fenomenologia corrobora no preparo da mente humana, na interpretação das "coisas" para olhar os fenômenos em sua totalidade, a fim de provocar no interpretante os atributos que são peculiares ao Sámi e que podem ser entendidos como fenômenos.

Dentre os estudos, percebemos que o povo Sámi está organizado pelo Parlamento Sámi, regido pela lei do mesmo povo. Atualmente, estabelece um diálogo harmônico com o governo Norueguês, na garantia e na valorização da tradição cultural. São por esses conhecimentos que o turista visitante da cidade de Tromsø se sente atraído e manifesta o desejo de apreender a cultura do povo Nórdico Sámi, do Ártico.

Diante do exposto, foi possível constatar que a inserção do povo Sámi na sociedade contemporânea se expandiu com os novos negócios - aliados com o turismo - e com atividades voltadas para o campo, principalmente com o pastoreio das renas, com as indústrias e produtos oriundos da tradição cultural, pautada na sustentabilidade econômica, numa relação da natureza com a cultura, como garantia identitária, no sustento do conhecimento tradicional, preconizadas na convenção do povo Sámi/Ártico.

REFERÊNCIAS

ALVES, Victor Hugor Sampaio. **Por ums inserção da religião Sámi Antiga no debate das Religiões**. Revista Àgora. Vitória. N 27, 2018.

ASAD, Talal. **The construction of religion as na anthopological category**. Tradução: REIHHARDT, Bruno. **A construção da religião como categoria antropológica**. Cadernos de campo, São Paulo, n.19. 2011

AYOUB, Munir Lutfe.Goôkyningr: **Guerras entre ases e Venes**. In: LANGER, Johnni (org.) **Dicionário de Mitologia Nórdica**. São Paulo: Editora Hedra, 2015.

AYOUB, Munir Lutfe.**Goôkyningr: o rei escandinavo como ponte entre os deuses** e **homens**. Dissertação de mestrado em História, Universidade Católica de São Paulo, 2013.

BAHL, M. (2016). **Dimensão cultural do turismo étnico**. In A. P. Netto, e M. G. dos R. Ansarah, (Eds.). Segmentação do mercado turístico (121-140). Barueri: Manole.

BARTH, Fredrik. **Os grupos étnicos e suas fronteiras.** In: LASK, Tomke (org.). O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra-Capa Livraria, [1969], 2000, p.7-67

Carlos Eduardo Machado, Tempo e ritual no pensamento de Edmund Leach: considerações a partir de Sistemas Políticos da Alta Birmânia, **Ponto Urbe** [online], 22 | 2018, posto online no dia 15 agosto 2018, consultado o 31 janeiro 2019. URL: http://journals.openedition.org/pontourbe/3760; DOI: 10.4000/pontourbe.3760

Convenção 169. OIT. Organização Internacional do Trabalho. http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao_169_OIT.pdf, acessado em 20/10/2019.

Convenção do povo Nórdico Sámi http://ipol.org.br/sami-o-povo-indigena-da-noruega-lingua-oficial-parlamento-e-muito-mais/ acesso em 20/10/2019.

CRESWELL, J. **Projeto de Pesquisa métodos qualitativos, quantitativos e mistos.** Tradução Magda Lopes.3ªed. - Porto Alegre: Armede, 2010.

CULLER, J. **Semiotics of tourism**. American Journal of Semiotcs, v.1, pp. 127-140.2001.

DANN, G. (1996). **The Language of Tourism**. London: Cab International.

DORSCH, Laura Lou Peres. **A Objectificação da Cultura Sámi: Adaptabilidade no Tempo e Reconhecimento da Identidade no Norte da Sápmi Norueguesa**. Dissertação de Mestrado. Instituto Universitário de Lisboa. Departamento de Antropologia. Lisboa. 2017.

DUDLEY, N., S. Stolton, A. Belokurov, Krueger L., N. Lopoukhine, K. MacKinnon, T.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

FAUL, Mirella. **Mistérios Nórdicos, Deuses, Runas, Magias, Rituais**. São Paulo. Editora Pensamento. E-book. 2014. Amazon Kindle.

HICKS, Christian Jakob Burmeister. **Sinopse Histórica do Sami.** Nações Unidas Relação. 2000.

HOFFMANN, Maria Barroso. **Fronteiras étnicas, fronteiras de Estado e imaginação da nação: um estudo sobre a cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas**. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social Museu Nacional. 2008.

HUSSERL, E. **A ideia da fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 2001

KENT, Neil. **The Sámi peoples of the North**. Nova York: Hurst, 2014.

LANGER, Johnni. Símbolos religiosos dos Vikings: Guia iconográfico. In: **História, imagem e narrativas**. 2015.Hedra. 2010, p. 1-28.

LEACH, Edmund R. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia** - Um Estudo da Estrutura Social Kachin. SP: Edusp. [1954] 1996.

LIGIÉRO, Zeca. **Estudos das performances brasileiras**. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

MATTOS, CLG. **A abordagem etnográfica na investigação científica**. In MATTOS, CLG., and CASTRO, PA. orgs. Etnografia e educação: conceitos e usos, Campina Grande: EDUEPB, 2011.

MAUSS, Marcel. Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos: Étude de morphologie sociale. **L'Année Sociologique**, IX, Paris: (1904-1905).

MUNCH. Peter Andreas. **Mitologia Nórdica: Lendas, Deuses e Herois**. revisão de Magnus Olsen. Traduzido do norueguês por Sigurd Bernhard Hustvedt. Nova York. Fundação American Escandinava.1926.

OLIVEIRA. Ricardo Wagner Menezes de Oliveira. **Feras Petrificadas:** O simbolismo religioso dos animais na Era Viking. Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões. Dissertação de Mestrado João Pessoa. 2016.

OMT. **Introdução ao Turismo**. São Paulo: Roca, 2001.

PEIRCE, C. S. **Semiótica e filosofia**. Introdução de Octanny Silveira de Mota e Leonidas Hegenberg. São Paulo: Cultrix, 1975)

PEIRCE, C. S. **Semiótica e filosofia**. Introdução, seleção e tradução de Octanny Silveira da Mota e Leônidas Hegenberg. São Paulo: Cultrix, 1975.

PEIRCE, C. S. **Semiótica**. Tradução de José Teixeira Coelho Netto. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

PEIRCE, Charles S. **Os pensadores**. Tradução A. M. D'Oliveira e S. Pomerangblum. São Paulo: Abril Cultural, 1974).

RICOEUR, P. **De L'interpretation: essai sur Freud**. Paris: Seuil, 1965.

RICOEUR, P. Teoria da interpretação: **o discurso e o excesso de significação**. Lisboa: Edições 70, 2010.

Sandwith e N. Sekhran, N. (eds.) **Soluções Naturais***:* **Áreas Protegidas***.* 2010.

SANTAELLA, L. **Percepção: Fenomenologia, ecologia, semiótica**. São Paulo: Cencage Learning 2012.

SANTOS, Cardenes Luciano. **Etnografia Sateré-Mawé – Sahu-Apé – Turismo e cultura.** Manaus: Valer, 2015.

SIGAUD, Lygia. 1996. "Apresentação". In: LEACH, E. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia**. SP: Edusp.

SILLITOE, Paul**.The development of indigenous knowledge.** A new applied anthropology. Current Anthropology. 1998.

SILVEIRA, L.F.B. **Curso de Semiótica Geral**. São Paulo: Quartier Latin, 2007.

SOUZA, Lícia S. **Conselheiro e Riel, resistência sertaneja e mestiça no Novo Mundo como configurações identitárias**. Canadart IX, Salvador-UNEB, 2001.

URRY, John. **O olhar do turista:** lazer e viagens nas sociedades contemporâneas. São Paulo: Studio Nobel/SESC, 2001.

Meios eletrônicos : https://www.biodiversity4all.org/taxa/42158-Cervidae , acesso em 23 outubro de 2019.

FORTALECIMENTO DE LÍNGUA AUTÓCTONE: MINICURSO EM SATERÉ-MAWÉ EM MAUÉS/AM

Data de aceite: 01/02/2024

Jomara Souza dos Santos
Licencianda em Letras – Língua Portuguesa, no Núcleo de Estudos Superiores de Maués – NESMAU, da Universidade do Estado do Amazonas – UEA

Luis Alberto Mendes de Carvalho
Mestre em Educação e Ensino de Ciências na Amazônia, pela Universidade do Estado do Amazonas – UEA

RESUMO: O presente artigo comunica o resultado de uma ação extensionista vinculada ao Centro de Estudos Superiores de Parintins – CESP, realizada na cidade de Maués/AM. A ação teve como motivação o interesse pelo fortalecimento da Língua autóctone Sateré-Mawé. Neste trabalho destacamos as percepções dos participantes do minicurso dessa língua nativa, a qual, gradativamente, vem caindo em desuso. Ponderamos, igualmente, a respeito de algumas dificuldades a serem superadas no processo de fortalecimento do referido idioma. Ancoramos a breve análise na concepção etnolinguística, que trata das relações entre língua, sociedade e cultura, do contexto e dos falantes Barreto (2010); língua como um elemento cultural Câmara (1965); a necessidade de se implementar a língua nativa em sala de aula pela Lei 9.394/96. Finalmente, as reflexões apontarão certo desconhecimento relativas à valorização e fortalecimento da cultura linguística indígena em sua dinâmica social nos dias atuais.

PALAVRAS-CHAVE: Etnolinguística; Sateré-Mawé; Fortalecimento de língua.

INTRODUÇÃO

A legitimidade de um curso de graduação não é fruto apenas de documentos que o compõe, como o diploma que dele pode resultar. No caso doravante relatado trata-se de legitimar ações consideradas importantes ao processo de ensino aprendizagem de docentes de Língua Portuguesa – LP formados no Núcleo de Estudos Superiores de Maués – NESMAU. O relataremos são reflexões e análises feitas do processo de realização de um minicurso de Língua indígena Sateré-Mawé – SM, em Maués/AM, pela aplicação de um projeto de extensão coordenado por docente pesquisador do Centro de Estudos Superiores de Parintins – CESP.

No que se refere a indígenas dessa etnia muitos deles deixaram o local de origem e residem na zona urbana. Nesta, buscam novas perspectivas de vida, adentram a vida acadêmica como forma de resistência e subsistência. Boa parte deles é bilíngue em Sateré-Mawé e Língua Portuguesa, contudo, em virtude dos desafios impostos e em função do uso da LP como língua oficial, quando adentram o ambiente escolar, a língua materna entra em desuso e, consequentemente, passam a se expressar apenas no idioma oficial.

Ressaltamos, além disso, que no Município de Maués, há poucos recursos didáticos para efetivar o ensino e/ou fortalecimento da língua nativa, tais como apostilas livros e impressos que poderiam servir de suporte para essa finalidade. Sendo assim, no contexto urbano, a Língua SM entra em um processo de apagamento, uma vez que o ensino não pode abrir mão de alguém fluente na língua e que saiba repassar, minimamente, o conhecimento linguístico. Consequentemente, analisaremos possíveis dificuldades existentes no ensino/aprendizagem da Língua SM e os principais aspectos etnolinguísticos que fomentam essas dificuldades por meio do conteúdo ensinado as pessoas que participaram do minicurso realizado no NESMAU.

Destacamos a importância da manutenção da Língua SM, tomando como base legal a LDB atual. A análise será qualitativa e fruto de coleta realizada por meio questionários aplicados e relato de experiência de participantes no referido minicurso de SM.

ESTRATÉGIAS DE FORTALECIMENTO DE LÍNGUA AUTÓCTONE

A Língua Indígena SM, sob a perspectiva da etnolinguística, está em pé de igualdade em relação a qualquer outro idioma. Porém, o que se pode perceber ela carece de mais visibilidade dentro do próprio Município de Maués/AM. Sendo que a referida língua constitui uma estrutura riquíssima em seu contexto histórico, e é falada por mais de 7.500 pessoas, que residem na região geopolítica denominada de Médio Amazonas. A região é delimitada pelos municípios de Barreirinha, Parintins e Maués. Grande parte dos indígenas residentes nesse local fala a língua SM.

No entanto, se por um lado, em busca do próprio desenvolvimento educacional muitos indígenas adentrando o espaço acadêmico proporcionado pela interiorização da Universidade do Estado do Amazonas – UEA, ao usufruir esses direitos à educação superior, no espaço acadêmicos não é assegurado, aos nativos, a utilização da própria língua materna. Porém, "[...] a língua é falada atualmente por cerca de 80% da população Sateré que vive na Terra Indígena Andirá e Marau. É usada no dia a dia das comunidades: no seio familiar, em reuniões, em trabalhos comunitários, em encontros e assembleias" (CARNEIRO, 2012, apud MONTEIRO, 2015 p. 26).

Quando se pensa a respeito de uma língua indígena, é preciso levar em consideração não apenas o contexto comunitário, ao qual se vincula o ensino/aprendizagem, mas também o dia a dia acadêmico. Nessa perspectiva, a definição a respeito da língua, sinaliza que se

trata de um instrumento de comunicação usado por uma comunidade linguística real, um sistema comum de associações arbitrárias forma/conteúdo, da partilha das perspectivas históricas, que apontam a necessidade de se correlacionar o linguístico ao social, além da convicção de que a história de uma língua é a história de seus falantes.

A língua indígena SM integra efetivamente o dia a dia dos indígenas, por meio da qual conhecemos a história do povo indígena em base etnolinguística como ponto de partida de aquisição cultural e linguística. As relações pertinentes a língua SM e os indígenas estão amplamente ligadas desde o berço Mawé, que se situa nas atividades da caça, pesca, agricultura e nas reuniões que são realizadas no âmbito dessas comunidades. Sendo assim, os aspectos veiculados a língua Sateré deverão ser abordados em conjunto e não somente contraindo fragmentos, pois a língua permite mostrar elementos que estão amplamente interligadas, como propõe a etnolinguística, ou seja, não se deve abrir mão do contexto social e cultural, totalmente fundamentais na abordagem da língua, segundo Mattoso Câmara (1965):

> Como um microcosmo da cultura. Tudo que esta última possui se expressa através da língua; mas também a língua em si é um dado cultural. Quando um etnológico vai estudar uma cultura, vê com razão na língua um aspecto dessa cultura. Nesse sentido, é o fragmento para ascender a representação em miniatura de toda acultura. E ainda mais: como elemento de cultura, a língua a língua apresenta o aspecto muito curioso de não ser em si mesma coisa cultural de si, a maneira da religião, da organização da família, da arte, da pesca etc; ela apenas serve dentro da cultura como seu meio de representação e comunicação. MATTOSO CÂMARA, 1965, apud MONTEIRO, 2015 p. 29).

Desse modo, é notável que a Língua SM agrega a cultura indígena e assim, estuda-la consiste também e inteirar-se na cultura étnica e seus aspectos, levando em conta o espaço onde os indivíduos residem e o modo de vida adotado por estes. No entanto, vale ressaltar a necessidade de não deixar a língua cair em desuso. Sendo assim é preciso adotar medidas que visem o fortalecimento da língua não somente no ambiente acadêmico de Maués, mas também para toda a sociedade. Para que ela tome conhecimento e tenha interesse na própria identidade linguística.

É neste sentido que a etnolinguística assume um papel importantíssimo. Não somente em relação às línguas, mas também na abordagem de mudanças no contexto linguístico, além das diversidades que se acentuam com o processo de mudança ocorrida na estruturação do povo indígena. De acordo com Barreto, (2010), conforme citado por Monteiro (2015), deve-se tomar em questão o fato de que: “A etnolinguística não analisa o fato linguístico isoladamente, mas sempre relacionando ao contexto em que ele foi produzido, considerando os dados linguísticos e extralinguísticos” (BARRETO, 2010, apud Monteiro, 2015, p. 22).

Nessa perspectiva, evidenciamos o contexto onde ocorreram os fatos e o espaço onde se realizou a manifestação cultural e linguística dos indígenas, trazida ao núcleo de

ensino, NESMAU, onde ocorreu o minicurso ministrado em SM, por um falante nativo. Indicamos ainda que o referido minicurso foi ministrado no Curso de Graduação em Letras, Língua Portuguesa, a acadêmicos indígenas e não indígenas.

A METODOLOGIA

O caminho percorrido pela análise apresentada neste trabalho toma como base a natureza qualitativa, Minayo (2001) observa que:

> [...] a pesquisa qualitativa trabalha com o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis (MINAYO, 2001, p. 21-22).

O posicionamento analítico se constitui no trabalho com a própria realidade, ou seja, por meio de dados obtidos através dos questionários realizados durante o desenvolvimento do minicurso, o qual objetivava a investigação inerente ao objeto de estudo, no caso, as possíveis dificuldades no ensino/aprendizagem da língua SM, preparação de material paradidático para o ensino desse idioma no município Maués/AM, entre outras questões relacionadas ao processo de fortalecimento de língua nativa.

Dessa maneira, atribui-se uma significância a mais em relação aos fatos estudados que não podem ser considerados fora do contexto cultural, histórico e social. Assim, por meio das indagações levantadas durante a observação foram surgindo novas constatações que foram consideradas com o intuito de se encontrar soluções para os questionamentos no processo de análise dos questionários. Nesse ponto, procuramos destacar o objeto de análise com rigor, já que este ficará frente a frente com as possíveis contradições (MEZZAROBA; MONTEIRO, 2003, p. 72).

Desse modo, analisamos as opiniões e relato de aspectos subjacentes na estrutura etnolinguística do minicurso em SM. Destacando-se as dificuldades do processo de ensino/aprendizagem da língua em questão, observadas sob a perspectiva de amadurecimento científico adquirida pela participação no referido minicurso, o qual poderá servir para encaminhar reflexões e aplicações didáticas na sala de aula dos professores em formação inicial, uma vez que serão eles os responsáveis pela prática de fortalecimento da língua SM onde estiverem atuando profissionalmente.

A técnica de coleta de dados utilizada foi aplicação de questionário para colher informações entre sete (07) dos quatorze (14) participantes, eleitos aleatoriamente a esta finalidade e mais um relato de experiência de participante do minicurso. Este percurso pode ser definido como um processo crucial de interação entre o pesquisador/observador e participantes do minicurso. Por isso, todo o material coletado foi relevante no procedimento de análise qualitativo.

Dessa maneira, tem-se a finalidade de apresentar aspectos em função das acepções presentes nos discursos dos participantes do minicurso, além de construir ideias inerentes ao conhecimento que eles passaram a possuir correlacionando-os à cultura indígena como fonte de produção docente e científica, legitimando o que nos assegura Fonseca, ao propor que "A pesquisa de campo baseia-se na observação dos fatos assim como ocorrem na realidade. O pesquisador efetua a coleta de dados diretamente no local da ocorrência dos fenômenos" (FONSECA, 2010, p. 70).

Ressaltamos que o procedimento metodológico de estudo de caso, somado ao breve relato de experiência legitima a natureza qualitativa, como propõe Goldenberg (2004). Visto que essa abordagem se centraliza na coleta de informações de modo mais detalhado e individual, no processo de aplicação do minicurso, o sujeito pesquisador participa ativamente, fazendo diversas observações prévias as quais também foram agregadas no processo de ensino e aprendizado do referido minicurso.

O minicurso foi ministrado pelo professor bilíngue em LP e SM, Ocivaldo Batista. Durante as aulas, o professor explicou os conteúdos com auxílio de uma apostila de autoria, elaborada com base em conhecimentos gramaticais e pedagógicos, com fins de demonstração do funcionamento de regras para uso próprio da modalidade escrita.

Todo o processo de busca por informações discutidas na análise foi realizado no NESMAU. Desse modo, o mecanismo metodológico permitiu realizar a coleta de dados face a face com os participantes, descrevendo minuciosamente as informações relevantes ao processo de fortalecimento da língua SM. A Extensão se realizou por meio do minicurso. Este artigo relata o ponto de vista dos participantes e o caminho percorrido no projeto de extensão que pleiteou fortalecer a língua autóctone SM, atribuindo-se, ao final, a necessidade de maior divulgação no contexto do Município de Maués e região.

VISLUMBRANDO POSSIBILIDADES

O interesse em divulgar e fortalecer a identidade linguística em um curso de formação de professores para a rede pública, encontra aporte legal específico no Artigo 32 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação – LDB nº 9.394/96, o qual interpreta o Capítulo 210 da Constituição Federal, assim expresso: "O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem".

Saindo da letra legal para a sala de aula, o minicurso propiciou interação comunicativa entre os participantes, correlacionando com a realidade cultural de assimilação da língua SM, na qual o minicurso foi voltado não somente para os acadêmicos indígenas do NESMAU, mas também para qualquer professor em formação inicial que manifestaram interesse em conhecer a língua SM e estabelecer uma relação com o ensino/aprendizagem, posteriormente, no ensino fundamental.

Quando o minicurso iniciou, os participantes se depararam com uma novidade, ou seja, foi a primeira vez que havia se pensado em ministrar algo em SM no Ensino Superior, no Curso de Letras do NESMAU, considerando-se que em escolas indígenas, isso é natural que ocorra. No entanto, no contexto acadêmico isso é improvável, neste se tem pouco contato com a língua indígena, a exemplo do que se percebe, por exemplo, na orla da cidade, quando deparamos com indígenas dialogando em SM, porém, quando outra pessoa se aproxima eles encerram imediatamente o uso da SM e voltam à LP.

Como a LP é a oficial, em decorrência desse fato, não se demanda muitos desafios ao ensino pois o uso e contato ocorre de maneira natural. Mas, em se tratando da língua SM, há indisposição ao ensino e ao uso, como apontado no exemplo acima. Consequentemente, eram raros os materiais didáticos e paradidáticos para contribuir com as aulas do minicurso. Em função disso foi preciso superar as dificuldades no processo de implantação e no desenvolvimento da proposta de ensino apresentada.

Relato de Experiência: vivenciando desafios acadêmicos

A participação como bolsista em um projeto de extensão foi a primeira etapa no processo que deu início ao desenvolvimento de um minicurso em língua SM, no NESMAU. A colaboração nas atividades do projeto teve duração de um ano e meio, cujo desfecho resultou na realização de um minicurso em língua nativa. Além disso, a ação nos oportunizou a participação em eventos escolares em Maués e na cidade de Parintins/AM. Nesta cidade vizinha de Maués, participamos de um evento científico, por meio de comunicação oral, na Universidade Federal do Amazonas – UFAM, quando divulgamos o que se estava sendo desenvolvido na extensão.

Em decorrência da participação no Projeto de Extensão, assegurada a apropriação de aspectos significativos de conhecimentos na temática, norteamos um tema de pesquisa para composição de Trabalho de Conclusão do Curso – TCC. Desse modo, é possível definir a participação no minicurso em língua SM em dois pontos. O primeiro diz respeito à aquisição de conhecimentos práticos a fim de implementá-los no futuro exercício da docência e, no segundo, como ponto problematizador para pesquisa para a composição do TCC.

O professor de SM trouxe para as aulas do minicurso uma nova perspectiva para aquisição acadêmica da língua indígena. O referido guarda de suas raízes na língua materna, mesmo após residir há vários anos na zona urbana de Maués. Preserva o idioma para não esquecer ensinamentos étnicos Mawé. De cada aula, tirava-se muito proveito da língua agregando-a à cultura e saberes provenientes do povo e isso só acentuou o interesse pelo modo de falar nativo.

Do mesmo modo como todos os participantes, presenciamos todas as aulas do minicurso. Para alguns de nós foi o primeiro contanto com a referida língua, no sentido de

contato com os enunciados e segmentos gramaticalmente ensinados. Nossas primeiras impressões antecedendo o minicurso foram de que seria semelhante ao se adentrar em um curso de língua inglesa, devido ao campo enunciativo serem complexos.

Assim, criamos um grupo de discussão em uma plataforma de rede social para que os participantes do minicurso mantivessem a interação por meio da nova língua, como forma de intensificar o processo de aprendizagem por meio da prática. Logo, mediante o que havíamos apreendido nas aulas era imediatamente utilizado nos contextos de comunicação. Após as aulas era comum colocarmos no grupo: boa tarde, boa noite, bom dia, boa sorte, entre outros pequenos enunciados. Como o professor era integrante do grupo interagia contribuindo nas dúvidas que surgiam e corrigindo palavras ou frases digitadas de maneira equivocada. Por isso, essa ferramenta de mídia permitiu ampliar o aprendizado da língua SM.

O contato com a língua SM fez perceber uma série de diferenças nas palavras em relação à LP. Compreender essas diferenças é fundamental para a aquisição do eixo fonético existente nas palavras e nos enunciados. Dentre as diferenças observadas se destaca o uso comum em muitas palavras das consoantes ***"W", "Y", "H", "K"*** entre outras. Como exemplos, podemos tomar as seguintes palavras em SM, juntamente a tradução em LP: ***wewato (boi), wiwy (irmão), ywytu (vento), yi (terra), hywi (gavião), hanun (arara), ykyt (sal), mokiu (ingá)***. Destaca-se os casos em que essas consoantes se repetem na mesma palavra, como podemos observar nos exemplos citado. À medida em que se pronunciam as palavras nota-se que parte das vogais e consoantes têm funções diferentes da LP. Na palavra ***"hanum" (arara)***, o ***"h"*** é pronunciado no som correspondente ao ***"r"*** da LP.

Houve momentos no minicurso em que tivemos que lidar com essas dificuldades sonoras. Afinal, estávamos lidando com o ato de conhecer uma nova língua, dotadas de componentes e traços linguísticos inerentes. Isso nos trazia alguns questionamentos em relação as características da referida língua. Elaborar frases na língua SM não era uma tarefa muito fácil. Essa estratégia de aprendizagem nos demandava conhecimento acerca da língua. Descobrimos muitas palavras possuíam mais de um correspondente em LP. Nem sempre vamos ver conectivos entre os segmentos das orações em SM. Por vezes, o professor falava em SM e nos solicitava a repetição. Em seguida traduzíamos. Os pequenos avanços nos trazia motivação a continuar na prática de SM escrito no grupo e em breves diálogos entre nós.

No minicurso apresentou-se um conteúdo Sateré-Mawé de nível básico e todo esse conhecimento exposto pelo professor indígena fomentou novas ideias em relação ao acesso dessa língua em contexto urbano de Maués, principalmente, sobre a construção da língua uma vez que ela estabelece uma relação de extrema importância com o seu povo nativo Sateré, uma vez que a língua é um legado sagrado para eles e que narra a história de vida de seus falantes.

Nesse ponto enfatizamos a opinião de pessoas que estiveram empenhadas no andamento participativo do minicurso, objetivando esclarecer os posicionamentos que tratem dos pontos positivos e negativos em função do ensino da língua SM, no referido minicurso, levando em conta os aspectos de cunho etnolinguísticos e o fortalecimento desta.

A língua SM engloba muito mais que um idioma nativo em si. Ela faz parte da cultura indígena e seus saberes históricos diretamente ligados ao cotidiano, além das atividades que são parte do ensino/aprendizagem no processo de ensinamento da criança dentro da comunidade indígena. No contexto urbano, se torna desafiador o aprendizado da língua Sateré-Mawé, pois é preciso conhecer os aspectos que estruturam a escrita e a pronúncia da língua.

O minicurso também representou um fundo de anseio reflexivo, onde cada um estabeleceu o um vínculo próprio étnico e de autonomia sobre a importância da língua SM para novos falantes, em Maués. Essa língua necessita ser mais explorada, no sentido de contribuir com a demanda de muitos questionamentos que se perpetuam em torno dela em relação ao processo de segmentação Sateré e suas perspectivas de aquisição, mostrando as interfaces de significação plurais constituintes na Língua SM.

Para isso, trataremos a seguir das respostas obtidas por meio da aplicação de questionário aos demais participantes do minicurso.

Segundo o participante A; sobre a percepção em relação ao primeiro contato com a língua SM, no minicurso: ***"O contato mais direto com a língua indígena Sateré-Mawé fez perceber o quanto se está fora do contato com essa língua, diante da grande dificuldade em assimilá-la. Porém, o que mais me chamou a atenção é que na teoria tudo parece fácil, mas na prática, se descobre que ainda se tem muito a apender em relação à língua."***

Nota-se, inicialmente, uma questão impactante causada pelo acesso do participante com as palavras escritas e orais na Língua SM, ou seja, conhecer a Língua implicou notoriamente vários desafios. Um deles foi a dificuldade que ele teve em assimilar os segmentos sonoros e escritos da língua, o que não é comum vermos na Língua Portuguesa. Além disso, esses desafios têm a ver com a conclusão prévia que tínhamos, muitas vezes, ouvindo pessoas se comunicando na referida língua em diversos pontos da cidade de Maués, de que a Língua SM não iria impor tantas dificuldades na aprendizagem.

Porém, analisando minuciosamente a língua, vamos perceber que ela tem uma larga relação com a cultura e a sociedade como formas de saberes e ensino, e esse princípio é gerador múltiplos significados, muito mais abrangente do que se imagina. Dentro do núcleo familiar e nas embarcações rurais, percebe-se que os indígenas Sateré mantém o processo comunicativo por meio de sua língua materna como forma de reverência e grandiosidade etnolinguística Mawé que se perpetua de geração a geração por grande parte dos índios Sateré.

Esse processo se dá em alguns lugares no contexto urbano, mas, principalmente dentro das comunidades indígenas na zona rural de Maués, onde há um número maior de moradores indígenas que contribuem para a proficiência em uso continuo da língua. Um dos fatos importantes a se destacar, é que a maioria dos índios Sateré-Mawé, que residem na zona urbana são bilíngues. Porém, adentram o contexto urbano usam, predominantemente, a LP.

No minicurso foi possível debater essa questão e obter uma noção maior de estruturação vocabular que se acentua nos falantes nativos, os quais, muitas vezes, mesclam termos das duas línguas. Durante a aprendizagem, isso era notado também à medida que se lia ou até mesmo quando se tentava escrever, após ouvir o professor. Era uma maneira inusitada que prendia a atenção de quem participava das aulas.

Como podemos perceber na resposta dada pelo participante A: "***Em particular, a maior dificuldade foi pronunciar os sons que não são comuns na língua Portuguesa, mas que os ouvimos algumas vezes de falantes nativos***". O SM, como qualquer língua, possui as suas peculiaridades linguísticas e fonéticas inerentes a contextos de significados. A SM possui variados termos que a torna única e diferente das demais, como é o caso dos elementos sonoros de pronúncia de ***"r"***. Elencaremos apenas dois exemplos: o primeiro é a palavra ***"heika'at"*** (boa tarde), nesta, o ***"h"*** palavra em SM é pronunciado como ocorre na palavra "rei", em LP. No segundo exemplo, a palavra ***"puruwei"*** (professor) se pronuncia como o som de "r" da palavra 'arara", regra que não funciona em todas as palavras em SM.

Segundo o participante B, sobre o desuso da língua em contexto urbano: ***"Está tendo desuso, pois a língua nativa está se perdendo com o passar dos tempos, sem muito interesse ou falta de oportunidade de se aprender essa língua."*** Embora haja projetos de pesquisa, encaminhamentos de estudos e comunicações científicas por meio de monografias e artigos voltados para à questão linguística SM, ainda é um tema pouco pautado na sociedade de Maués/AM.

A resposta nos força a refletir sobre mais informações a respeito de direitos de identidade e linguísticos, a fim de reivindicá-los no contexto escolar e urbano, isso para que as pessoas tenham mais acessibilidade e oportunidade em aprender mais sobre a língua. Essa necessidade de fortalecimento no ato de se conhecer e utilizar esses conhecimentos no dia a dia é evidente.

Com o uso da SM se estaria não apenas conhecendo uma língua sagrada para um povo, mas também os legados culturais que resistem ao longo do tempo em uma sociedade que insiste em ser excludente em nome de um desenvolvimento que, aparentemente, sufoca as minorias e seus valores, os quais aos poucos vão sendo suplantado por uma cultura dominante, tanto na maneira de pensar quanto na morfologia de seus discursos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho é o resultado que se obteve por meio da realização de um projeto de extensão implementado no NESMAU de Maués/AM que se desenvolveu por meio de um minicurso na língua nativa SM. Ao nosso modo de ver, nos agregou muitos valores socioculturais que fazem parte da história da sociedade do Município de Maués/AM, alguns dos quais precisam ser resgatados ou valorizados a fim de receber o destaque merecido.

A Língua indígena SM está tão próxima e, paradoxalmente, ao mesmo tempo tão longe da sociedade maueense. Essa aparente contradição diz respeito ao que é perceptível no âmbito urbano. Pois, diariamente é possível se notar nas ruas da cidade pessoas indígenas que falam com naturalidade a língua SM, porém, não se sentem à vontade quando observadas.

Nesse mesmo sentido, a fluência não é perceptível no âmbito acadêmico, onde havia significativa parcela de nativos Sateré. Assim sendo, no curso de Letras do NESMAU havia pessoas da etnia Sateré que não se identificavam mais como tal e nem em seus grupos utilizavam sua língua materna, como ocorria como os falantes trazidos aqui como exemplo. Talvez por que no contexto acadêmico do NESMAU sempre foi ausente a atenção das políticas públicas voltadas ao exercício de tal direito à identidade linguística.

Dessa maneira, o projeto acima relatado deu voz a esse direito. Assim como se pretendeu, por meio dele, dar visibilidade científica, com fins de produzir um Trabalho de Conclusão de Curso – TCC, chamando a devida atenção ao tema. Despertando a comunidade acadêmica para a necessidade de fortalecimento da língua autóctone SM. Sem esse empreendimento de esforço social, aliado a trabalhos acadêmicos com fins de divulgação, a língua em questão poderá cair em desuso. Não apenas por conta de mais de cinco séculos de dominação da língua oficial vigente em nossos dias, mas também por desconhecimento de direitos ao uso da identidade linguística no ambiente escolar.

REFERÊNCIAS

GERHARDT, Tatiana Engel; SILVEIRA, Denise Tolfo (orgs.). **Métodos de pesquisa – UFRGS**. Disponível em: <www.ufrgs.br/cursopgdr/downloadsSerie/derad005.pdf>. Acesso em 13 setembro de 2017.

FONSECA, Luiz Almir Menezes. **Metodologia cientifica ao alcance de todos.** 4. Edição. Manaus: Editora Valer, 2010.

LABOV, Willian. Principles of Linguistic change. Cognitive and Cultural Factors: volume 3. Malden & Oxford: Wiley-Brackwell Publishers Inc., 2010.

FONSECA, Luiz Almir Menezes. **Metodologia cientifica ao alcance de todos.** 4. Edição. Manaus: Editora Valer, 2010.

MEZZAROBA, Orides; MONTEIRO, Cláudia Servilha. **Manual de Metodologia no Direito**. Ed. São Paulo. Saraiva, 2009.

CARNEIRO, Denise de Souza. **Construções Negativas em Sateré-Mawé**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Uberlândia-Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos. Uberlândia: 2012.

CÂMARA, Jr, Joaquim. M. **Estrutura da Língua Portuguesa**. Petrópolis, Rio de Janeiro, 1965.

LIMA BARRETO, Evanice Ramos. Etnolinguistca: **Pressupostos e Tarefas**, São Paulo: [s.n.], 2010. Disponível em www.partes.combr/cultura/etnolinguistca.asp>. Acesso em:11 dezes, 2018.

BORTONI-RICARDO, Stella Mari**. Educação em língua materna**. A sociolinguística em sala de aula. São Paulo: Parábola, 2004.

MINAYO, Maria C. de S. Pesquisa Social: teoria, método e criatividade. Petrópolis: Vozes, 2001.

GOLDENBERG, Mirian. A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Record, 2004.

A TEMÁTICA INDÍGENA EM FOCO

www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br
@atenaeditora
www.facebook.com/atenaeditora.com.br

Ano 2024